حيدر حب اللّه

الحَديثُ الشريف
حدودُ المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

الجزء الثاني





1

الحديث الشريف

حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

3

حيدر حب اللّه

الحَديثُ الشريف

حدودُ المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

الجزء الثاني



الحَديثُ الشريف

حدودُ المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

الجزء الثاني

حيدر حب اللّه



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-069-5

الطبعة الأولى 2017


بسم الله الرحمن الرحیم

تتمة الفصل الثاني

دائرة حجيّة الحديث

في نطاق حيثيّات المتن وجهات المضمون

المحور الثاني

حجّية الحديث بين النقل بالمعنى والنقل باللفظ

تمهيد

تعدّ مسألة نقل الحديث باللفظ أو بالمعنى ـ من وجهة نظر شخصيّة ـ من أهمّ مسائل دائرة حجيّة الخبر، والسؤال الذي يطرحه هذا الموضوع هو: هل كان الرواة في القرون الهجريّة الأولى يعتمدون في نقلهم طريقة النقل الحرفي للكلام، بحيث ينقلون الألفاظ عينها التي سمعوها من النبيّ أو الإمام ـ أو من الراوي عنهما ـ بلا زيادة أو نقيصة أو تعديلٍ لفظي، حتى أنّه لو لم يفعلوا ذلك لأخلّ هذا الأمر بأمانتهم ووثاقتهم ونقلهم أو أنّ النقل كان يتمّ بالمعنى، أي أنّ الراوي كان يسمع الجملة أو الخطبة، فيأخذ معناها في ذهنه، ثم يقوم بنقلها إلينا بلغته التي يحاول من خلالها أداء المعنى الذي فهمه حين سماعه، حتى لو عمل بهذه الطريقة لم يكن محرّفاً ولا خائناً لأمانته وشهادته؟ ما هو الأصل العقلائي والعقلاني الذي يسير عليه البشر في نقلهم للأخبار والكلام: هل هو النقل الحرفي أو النقل بالمعنى؟ وهل هناك شواهد على طريقة معيّنة اتُّخذت في العصور الأولى تجعلنا نطلّ على مشهد نقل الحديث عندهم؟

والأهم من ذلك كلّه، أنّه لو تأكّدنا من وقوع النقل بالمعنى، فهل يخدش ذلك في حجيّة الخبر بحيث تكون حجيّة الأخبار مقيّدةً بالخبر المنقول نقلاً حرفياً دون المنقول بالمعنى؟ وعلى تقدير الحجيّة لكلا نوعي النقل، هل هناك اختلاف في طريقة الاستنتاج من الروايات بين ما إذا كانت منقولةً بالحرف واللفظ أو كانت منقولةً بالمعنى والمضمون؟ وهل يؤثر ذلك في فهم ظاهرة تعارض الأخبار، من باب كون النقل بالمعنى

يمكن أن يعدّ أحد أسباب هذه الظاهرة؟ ومع انتشار الكتابة في القرن الثاني الهجري، هل يعني ذلك أنّ القرن الأوّل كان النقل فيه شفاهيّاً دوماً فيما النقل في القرن الثاني وما بعده كان كتابياً يقترب من النقل بالحرف دوماً أو لا؟

ليس المهم فقط في بحث النقل بالمعنى الحديث عن جواز النقل بالمعنى وعدم جوازه وكأنّه بحثٌ فقهي، وإنما أيضاً الحديث عن تأثير النقل بالمعنى على حجيّة الأخبار، وعلى منهج التعامل معها، والمؤسف أنّ هذا البحث لم يلقَ حقّه في الدراسات الشيعيّة على مستوى أصول الفقه وعلوم الحديث، حيث مرّوا عليه باختصار شديد، عدا القليل منهم كالعلامة المامقاني، بل ما يزال البحث عنه شبه مغيّب حتى عصرنا الحاضر، رغم أهميّته وضرورته، مع أنّ علماء الدراية يبحثونه عادةً ضمن مباحث كيفيّة رواية الحديث، وقد أشاروا جميعاً له ولو باختصار.

وكان من أهمّ من فصّل البحث في هذا الموضوع إسلاميّاً، طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي (١٣٣٨هـ) في كتاب (توجيه النظر إلى أصول الأثر)، وهو كتاب متأخّر جمع فيه الآراء والمناقشات في هذا الموضوع، ومؤلّفُه بحّاثة معروف في مجال اللغة العربية والأدب أيضاً.

بدورنا، سوف نبحث مسألةَ النقل بالمعنى ضمن مجموعة نقاط أساسيّة، هي الآتي:

١. ما معنى نقل الحديث بالمعنى؟

يقول الشيخ الأنصاري في مقام التمييز بين الفتوى ونقل الحديث: «أمّا الرواية المنقولة لفظاً فمغايرتها واختلافها للفتوى أمرٌ لا يكاد يستتر فيه العاقل، فضلاً عن الفاضل، وأما المنقولة معنى فهي وإن كانت مفاد اللفظ الصادر عن الإمام عليه السلام، لكنّه بشرط العلم أو الظنّ المعتبر بمساواة الألفاظ في الأصل والمنقول في الإفادة، ولا يجوز التعويل في النقل على أمرٍ قد اعتقده اجتهاداً والملحوظ فيه إنّما هو بيان المراد من حديث واحد إلى غير ذلك، وأما الفتوى فهي عبارة عن الإخبار بأحكام الله بحسب

الاعتقاد، ومنشأ الاعتقاد إنّما يكون الخبر تارةً، وغيره تارة أخرى»[١].

وتستوحى هذه الفكرة ـ والتي يطرحها الأنصاري هنا ـ في جذورها من كلمات الشيخ أبي حامد الغزالي[٢].

وبعد إشارته لعدم تصدّي علماء الحديث لوضع تعريف لمفهوم النقل بالمعنى، عرّفه الدكتور أحمد باكتجي بما ترجمته: «هو التصرّف في لفظ الحديث، بحيث يغدو كلّه أو مقطع منه مستبدلاً بتعبير جديد مكان التعبير الأصلي، شرط بقاء مدلول الحديث محفوظاً بشكل نسبي، ويكون التصرّف الواقع في الحديث مبنيّاً على نوعٍ من ارتباط المعنى، وليس على ارتباط الألفاظ أو السماع»[٣].

وإذا أردنا أن ندخل في تحليلٍ أكثر للقضيّة، مستعينين بما تقدّم من تعريفات هؤلاء العلماء والباحثين، فإنّ التصرّف في الحديث يمكن أن يكون على أشكال ومستويات:

١ ـ حذف تمام مفردات الحديث واستبدالها بمفردات أخرى كليّاً مع الحفاظ على المعنى كلّه تارةً، وعلى جزئه غير الارتباطي أخرى، سواء كان التركيب الجديد نحو اختصارٍ للتركيب السابق أو نحو بسطٍ له على المستوى اللفظي.

ونعني بالجزء غير الارتباطي أنّ الحديث قد يتكوّن من عدّة جمل وفقرات، وهذه الجمل والفقرات قد يقع بينها ترابط عضوي، وقد لا يكون هناك بينها مثل هذا الترابط، لكنّها اصطفّت إلى جانب بعضها، لتعطي مجموعة أفكار متعاقبة، والنقل الاقتطاعي للحديث إذا كانت له علاقة بفصله عن أجزائه الارتباطيّة به، فهو نقل مرفوضٌ تماماً؛ لأنّه تشويهٌ له، والمفروض أنّنا بصدد تعريف النقل بالمعنى الذي يقع مقبولاً ـ من حيث المبدأ ـ عند القائل بالنقل بالمعنى.

٢ ـ حذف بعض ألفاظ الحديث على الحالتين المتقدّمتين في المستوى الأوّل.

(١) الأنصاري، مطارح الأنظار: ٢٥٢.

(٢) انظر: المستصفى: ١٣٣.

(٣) أحمد باكتجي، فقه الحديث، مباحث نقل به معنى: ٣١.

٣ ـ وقوع التقديم أو التأخير في مقاطع الحديث، إمّا مع عدم الحفاظ على اللفظ أو مع الحفاظ عليه.

وهنا يفترض التوقّف؛ فإنّ التقديم والتأخير مع الحفاظ على الألفاظ، إذا لم يكن له دور في أيّ فكرة تتصل بالمعنى أو بغرض من أغراض المتكلّم، كما لو قدّمت جملة على أخرى غير مترابطتين مطلقاً، فيفترض حذف هذه الحال من باب النقل بالمعنى، وإن وقع شيء من التغيير في تركيبة الألفاظ، بل يُفترض أن نتحدّث هنا عن ظاهرة تفوق فكرة النقل بالمعنى، وتتصل بشروط عليا للنقل اللفظي نفسه.

٤ ـ حذف بعض المقاطع في الحديث مع كون المتبقّي إمّا منقولاً بلفظه أو بمعناه[1].

وهنا يجب التمييز أيضاً بين المقاطع المترابطة وغيرها، من حيث إنّ حذف المقطع المترابط يعدّ خيانة وتزويراً؛ وعليه فحذف مقطع مع نقل الباقي باللفظ أو بالمعنى، لا علاقة له في نفسه بالنقل بالمعنى، سواء قبلناه أو رفضناه، في صورةٍ هنا أو هناك.

٥ ـ نقل الحديث بلفظه أو بمعناه مع زيادة توضيح من الراوي.

وهنا، إذا كان النقل باللفظ وبيّن أنّ الزيادة التوضيحيّة هي منه، فلا علاقة لهذا بالنقل بالمعنى، وكذا لو كان النقل بالمعنى وبيّن أنّ الزيادة التوضيحيّة منه.

٦ ـ دمج حديثين ببعضهما، تارةً بنحو نقلهما باللفظ، وأخرى بنحو نقلهما بالمعنى معاً أو التفصيل.

وأعتقد أنّه لو كان الدمج في حالة نقلهما باللفظ، فهذا ليس نقلاً بالمعنى، بل صورة مستقلّة؛ فالدمج في نفسه ليس نقلاً للمعنى، مهما كان موقفنا منه.

٧ ـ إنّ التصرّف في الألفاظ بتشابهٍ لفظي أو كتبي أو سماعي، لا على أساس المعاني،

---

(١) لمزيد معلومات حول مسألة اختصار الحديث أو قطعه، انظر: الجزائري، توجيه النظر ٢: ٤٠٦ ـ ٤١٢.

ليس نقلاً بالمعنى، بل هو تصحيف أو تحريف، كما هو واضح.

وعليه فالنقل بالمعنى الذي يقع محلّ البحث هنا هو: **استخدام الراوي ألفاظاً لم يقلها صاحب الكلام، تعبّر عن المعنى الذي تحمله ألفاظ صاحب الكلام، سواء كان هذا الاستخدام شاملاً لكلّ الكلام الأصلي أو لبعضه، وسواء حافظ هذا الاستخدام على أصل كلمات صاحب النصّ أو حذفها كليّاً أو حذف منها شيئاً، على أن يكون الاقتطاع غير مؤثر في النصّ المتبقّي (فيشمل الزيادات التوضيحيّة غير المبيّن انفصالها عن الأصل)**.

ومن الواضح أنّ نظريّة النقل بالمعنى لا مجال للبحث عنها إلا بناءً على إمكان النقل المعنوي بألفاظ أخرى، أمّا لو أُنكر أصل هذا كما لو أنكرنا الترادف، فقد يقال بأنّه لا معنى لكلّ هذا البحث.

٢. النقل بالمعنى بين نظريّتي: الجواز والمنع (الصفة الشرعيّة)

لعلّ المشهور بين العلماء المسلمين والمشتغلين بأمر الحديث وعلم الدراية، وعند أهل التحقيق كما قيل، هو القول بجواز النقل بالمعنى[1]، غاية الأمر أنّه قد وُضعت أحياناً بعض الشروط والقيود، فقد ذكر الشهيد الثاني أنّ من كان يعلم بمقاصد الألفاظ يجوز له الرواية على أصحّ القولين، بخلاف من كان جاهلاً بذلك لا معرفة له بمقدار تفاوت الكلمات مع بعضها.

والذي يظهر من مواقف العلماء، طرح عدّة نظريّات ناتجة تارةً عن بعض القيود المأخوذة، وليس من الضروري أن تكون نظريّات متباينة، وأخرى عن موقف مبدئي من أصل القضيّة.

(١) انظر: الحسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار (رسائل في دراية الحديث ١): ٤٤٨؛ وابن الصلاح، علوم الحديث: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ والكاشاني، الوافي ١: ٢٢٨؛ وبحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٣: ١٧٠؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٠؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ١٢٢.

ولابدّ لنا أن نشير إلى أنّ محلّ النزاع ـ كما بيّن صاحب الفصول[1] ـ هو نقل الحديث بالمعنى مع إسناده بمثل عبارة قال النبي أو نحوه، أمّا لو قال: قال النبي بما معناه، أو نهى النبي عن كذا، أو أمر النبي بكذا أو نحوه، فهذا لا شكّ في جوازه. إلا أنّ بعض المبرّرات الآتية لا يبعد تعميمها لمطلق الحالات لو كان ذلك هو الظاهرة العامّة في نقل الحديث.

٢.١. الاتجاهات الإسلاميّة في الموقف الشرعي من النقل باللفظ والمعنى

يمكننا عرض النظريّات المطروحة في التراث الإسلامي، ضمن اتجاهين كبيرين، هما:

٢.١.١. الاتجاه الرخيصي في النقل بالمعنى ونظريّاته، وقفات وتعليقات

الاتجاه الأوّل: وهو اتجاه الترخيص المبدئي في نقل الحديث بالمعنى، وبطريق أولى نقل غير السنّة الشريفة بالمعنى أيضاً.

وهذا الاتجاه توجد تحته عدّة مواقف ونظريّات تتبع طبيعة التقييد الذي يُفرض هنا وهناك، ممّا يمكن استعراضه ضمن النظريّات الآتية:

أ. التمييز بين المعرفة باللغة والجهل بها، الموقف المشهور

النظريّة الأولى: وهي النظريّة التي ترى جواز نقل الحديث بالمعنى، غاية الأمر أنّها تميّز بين العارف باللغة، فيجوز له النقل بالمعنى، وغير المتقن لها فلا يجوز له ذلك، وهذا ما طرحه أمثال ابن الصلاح الشهرزوري والشهيد الثاني العاملي ـ كما قلنا ـ وغيرهما، ونُسب إلى جمهور الفقهاء[2].

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٨.

(٢) انظر: البغدادي، الكفاية: ٢٣٣؛ والشهيد الثاني، البداية في علم الدراية (رسائل في دراية الحديث ١): ١٤٢؛ والرعاية لحال البداية في علم الدراية (المصدر نفسه): ٢٦٢؛ وابن الصلاح، علوم

ويفترض على هذا أن يكون الناقل ـ كما يقول العلامة المامقاني[1] ـ عارفاً باللغة المنقول عنها واللغة المنقول إليها معاً؛ للخصوصيّة نفسها.

والمستند في هذا التمييز يمكن القول بأنّه منطقيّ جداً من حيث المبدأ، فإنّ الذي لا يعرف أو لا يُحسن معرفة اللغة التي يسمعها أو تلك التي يريد نقل الحديث بها، سيصبح إقدامه على النقل مشوباً بعدم الدقّة والأمانة من قبله، خاصّة بعد وجود النص والظاهر والمشترك والمجاز والمتشابه في اللغات، فلا يصحّ له أن يقول بأنّ فلاناً قال ذلك، لعدم توفّر المعطيات التي تسمح له بالتأكّد من هذا الأمر أو بضمان ذلك.

لكن مع ذلك، فهذا التمييز لا يصحّ طرحه على إطلاقه؛ لأنّ بعض من لا يحسن اللغة قد يتمكّن من فهم بعض النصوص التي يقولها المتكلّم بشكل واضح جليّ، بحيث لا يشوبه شكّ في المعنى ولا يلتبس عليه الأمر فيه، فلا داعي للقول له بأنّه يحرم عليك ذلك مطلقاً، إلا من باب سدّ الذرائع، أي من باب أنّنا لو جوّزنا له ذلك فقد فتحنا باباً للخطأ المتوقّع في نقل الحديث النبوي، وعلى فرض الاعتماد على نظريّة سدّ الذرائع هنا يلزم التحفّظ كثيراً على موضوع النقل بالمعنى برمّته، كما سوف يأتي التعرّض له عند الحديث عن أدلّة القائلين بحرمة النقل بالمعنى في الحديث النبوي.

وعليه، فبناء على القول بجواز النقل بالمعنى من حيث المبدأ، يلزم إحالة الأمر إلى الناقل نفسه من حيث وظيفته الشرعيّة والأخلاقيّة، بأن نقول له بأنّك لو تيقّنت من المعنى ومن أدائه، جاز لك النقل، شرط أن لا تكون نسبة الخطأ في فهوماتك ونقلك السابق عموماً عالية جداً، بحيث يحصل نوع من ارتفاع احتماليّة الخطأ في ما تنقل عموماً، فلا يجوز لك ذلك في مثل هذه الحال؛ لعدم وجود ضمان للصحّة موضوعيّاً فيه.

الحديث: ٢١٣؛ والقمي، القوانين المحكمة: ٤٧٩؛ والغزالي، المستصفى: ١٣٣؛ والصدر، نهاية الدراية: ٤٨٨؛ والنووي، شرح صحيح مسلم ١: ٣٦.

(١) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

وبهذا يظهر أنّ مسألة اللغة ليست سوى طريق لمديات يقين الناقل بصحّة ما ينقل وكيف ينقل، لا أنّها بنفسها معيار في القضيّة، فلاحظ؛ لأننا نتكلّم حاليّاً في الموقف الشرعي للناقل، لا في موقفنا الشرعي والمعرفي مما ينقله هو لنا.

ب. التمييز بين اليقين بدقّة الأداء وعدمه

النظريّة الثانية: وهي النظريّة التي ترى جواز نقل الحديث بالمعنى، لكنّها تميّز أيضاً بين حالة يقين الراوي بأنّ النصّ الذي ينحته للمعنى وافٍ بالمراد الذي سمعه من النبيّ أو الإمام، فيجوز له النقل بالمعنى، أما مع عدم هذا اليقين، فلا يجوز له ذلك. وهذا ما نجده في كلمات بعضهم[1].

وهذا التفصيل هو الذي رأينا أنّ النظريّة السابقة تؤول إليه منطقيّاً، ولكن يُفترض بهذا التفصيل أن يكون مبنيّاً على حرمة قول ما لا علم به، أو على حرمة نسبة شيء لشخص لا تُحرز النسبة إليه فيه، خاصّة لو كان هذا الشخص هو مصدر من مصادر معرفة الدين والشريعة، حيث قد يدخل ضمن الافتراء على الله أو القول بغير علم عليه سبحانه، وهو محرّم قطعاً ولو لم يصدق عليه عنوان الكذب، وإلا فمجرّد عدم يقينه بكونه مطابقاً لما سمع لا يساوي الكذب، الذي هو إخبار بما ليس بواقع.

وأعتقد بأنّ هاتين النظريّتين ـ بعد دمجهما بالطريقة التي طرحناها ـ لا يتخلّى عنهما أيّ شخص من القائلين بجواز النقل بالمعنى؛ لأنّ لهما صلة وثيقة بعنصر الوثاقة والأمانة والضبط والعدالة، ولهذا لا أظنّ أنّ من أدرجهم الخطيب البغدادي مثلاً في مجيزي النقل بالمعنى[2]، يختلفون عمّن ذكرهم هنا.

ج. التمييز بين نقل الرواية الشفويّة ونقل المصنّفات والكتب

النظريّة الثالثة: وهي نظريّة التمييز بين نقل الرواية ونقل المصنّفات، حيث قالوا: يجوز

---

(١) انظر: البغدادي، الكفاية: ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ ووصول الأخيار (رسائل في دراية الحديث ١): ٤٤٨.

(٢) انظر: البغدادي، الكفاية: ٢٣٩ ـ ٢٤٧.

نقل الرواية الشفويّة بالمعنى، بينما لا يصحّ ولا يجوز نقل المصنّفات بالمعنى، مثل النسّاخ، حيث لا يحقّ لهم أن يكتبوا كتاب زيدٍ بالمعنى، ويضعوه باسم زيد، فإنّ فيه تغييراً لتصنيف الآخرين، وهو مرفوض حتماً[1]، ومخالف لمقتضى الأمانة والوثاقة في النقل، فلو كان هناك كتاب للنبيّ أو لأحد الأئمّة أو الصحابة لم يجز نقله بالمعنى، ونحن نقوم باستنساخه، بل يجب نقله بحرفه، بخلاف النقل الشفوي.

وهذا التمييز جيّد، لا لأنّ النقل بالمعنى حرام أو خلاف أمانة الشاهد والناقل، بل لأنّ النصّ اللفظي للمؤلّف ـ كتابياً ـ يكون عادةً مقصوداً له، أي أنّه يريده، وقس ذلك على نفسك فأنت تجد لو نقلوا عنك شفاهاً، أي نقلوا عنك كلاماً قلته، لم تجد مشكلة في أن يكون نقلهم بالمعنى، ماداموا يحافظون على المقول، أما لو كتبت كتاباً أو رسالةً أو مقالةً فإنّ تغيير الألفاظ تجد له في نفسك حزازة ورفض عندما يوضع باسمك؛ لأنّ التركيب في حالات التدوين يكون مقصوداً بنفسه للمؤلّف، على خلاف الحال في حالات المشافهة، إلا إذا أبدى المتكلّم قرينةً على ذلك.

وعليه، فبناءً على نظريّة جواز النقل بالمعنى، يُفترض أن يُقال بهذا التفصيل بين نقل ما قيل مشافهةً، وبين تغيير الكتاب أو المصنَّف في خصوص حالات الاستنساخ (دون النقل الشفوي لشيء موجود في الكتاب؛ فإنّه لا معنى لتحريمه)، بحيث يُنسب الكتاب إلى صاحبه الأصلي، ما لم يُعلم رضاه بذلك؛ لأنّ الاستنساخ بالمعنى مآله ـ ضمن هذا العرف العام ـ إلى أنّ المستنسِخ كأنّما يقول: إنّني أخبركم بأنّ هذا هو لفظ الكاتب، والمفروض أنّ هذا كذبٌ لا يجوز، فلاحظ.

وبعبارة أخرى: التفصيل بين ما لا يُحرز تشدّد المتكلّم فيه وبين ما يُحرز، سواء كان

---

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢١٤؛ ووصول الأخيار: ٤٥٢؛ والرعاية: ٢٦٣؛ وحبيب الله الخوئي، منهاج البراعة ١٤: ٥٨؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٢: ١٦٥؛ والغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٩٤؛ والنووي، شرح صحيح مسلم ١: ٣٦ ـ ٣٧؛ والجزائري، توجيه النظر ٢: ٣٩٧.

النقل لأمر شفاهي أم كتابي أم لغير ذلك، وليس من دليل سوى نوع من العدوان عليه بتزوير كتابه ونسبة شيء إليه كذباً، لا أنّ النقل بالمعنى هو بنفسه هنا حرام، فتأمّل جيداً.

وبكلمة أخيرة: يفترض هنا القول بأنّ العبرة في أمانة النقل وفقاً لما يطلبه صاحب النصّ أو الخطاب، فالنقل الكتابي للخطاب الشفوي، أو النقل الكتابي للنص المكتوب (الاستنساخ مثلاً)، والنقل الشفوي للخطاب الشفوي، والنقل الشفوي للخطاب المكتوب، كلّه يخضع لدائرة صاحب النصّ أو الخطاب، ولو وفقاً للعرف والتباني والتعاقد العام اجتماعيّاً، فقد يجوز في موضع دون آخر تبعاً لذلك.

د. التمييز بين استبدال المترادفات وغيرها، موقف الخطيب البغدادي

النظريّة الرابعة: ما يُنسب إلى الخطيب البغدادي، من القول بجواز النقل بالمعنى في المترادفات دون غيرها[1].

وكامل نظريّة البغدادي ذكرها قائلاً: «وقال قومٌ من أهل العلم: الواجب على المحدّث أن يروي على اللفظ إذا كان لفظٌ ينوب مناب معناه غامضاً محتملاً، فأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان معناه ظاهراً معلوماً وللراوي لفظٌ ينوب مناب لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير زائد عليه ولا ناقص منه، ولا محتملٍ لأكثر من معنى لفظه صلى الله عليه وسلم، جاز للراوي روايته على المعنى، وذلك يجوز نحو أن يبدّل قوله: قام بنهض، وقال بتكلّم، وجلس بقعد، وعرف بعلم، واستطاع بقدر، وأراد بقصد، وأوجب بفرض، وحظر بحرّم، ومثل هذا مما يطول تتبّعه، وهذا القول هو الذي نختاره مع شرطٍ آخر، وهو أن يكون سامع لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالماً بموضوع ذلك اللفظ في اللسان وبأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يرد به ما هو موضوع له، فإن علم تجوّزه به واستعارته له لم يسغ له أن يروي اللفظ مجرّداً دون ذكره ما عرفه من قصده صلى

(١) انظر: مقباس الهداية ٢: ٢٧٩؛ وتوجيه النظر ٢: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

الله عليه وآله وسلم»[1].

وبالتأمّل فيما أفاده الخطيب البغدادي، يظهر أنّه ليس شيئاً آخر غير النظريّة الأولى والثانية معاً، ولهذا كأنّه جمعها ثلاثتها الشيخ حسن والمازندراني وغيرهما[2]، فعدُّ نظريّة البغدادي في عرض سائر النظريّات في الباب هنا غير واضح، فتأمّل أطراف كلامه جيّداً يظهر لك ما نقول.

وبصرف النظر عن ذلك، لا نجد فرقاً بين المترادفات وغيرها في مسألة أداء المعنى، فإذا تمّ فيها جواز النقل بالمعنى، فلا وجه لتمييزه عن سائر عناصر النقل بالمعنى، بعد الأخذ بعين الاعتبار جماع النظريّتين: الأولى والثانية المتقدّمتين.

هـ. التمييز بين الصحابة وغيرهم، وقفة نقديّة مع نظريّة ابن العربي

النظريّة الخامسة: ما اختاره ابن العربي، ونُسب لغيره أيضاً، قال ابن العربي: «إنّ هذا الخلاف إنما يكون في عصر الصحابة ومنهم، وأمّا من سواهم فلا يجوز لهم تبديل اللفظ بالمعنى، وإن استوفى ذلك المعنى، فإنّا لو جوّزناه لكلّ أحد لما كنّا على ثقة من الأخذ بالحديث، إذ كلّ أحد إلى زماننا هذا قد بدّل ما نقل وجعل الحرف بدل الحرف فيما رواه، فيكون خروجاً من الإخبار بالجملة، والصحابة بخلاف ذلك، فإنّهم اجتمع فيهم أمران عظيمان: أحدهما الفصاحة والبلاغة؛ إذ جبلّتهم عربيّة ولغتهم سليقة، والثاني أنّهم شاهدوا قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله، فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملةً واستيفاء المقصد كلّه وليس من أخبر كمن عاين»[3].

وبهذا يقيم ابن العربي القضيّة على عنصرَي: اللغة والتاريخ، فالصحابي عايش اللغة والتاريخ معاً، أمّا الأجيال اللاحقة فلم يتوفّر لها ذلك، الأمر الذي حرمها من رخصة

---

(١) البغدادي، الكفاية: ٢٣٣.

(٢) المعالم: ٢١٢؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٣٥ ـ ٣٦؛ وانظر: الجزائري، توجيه النظر ٢: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

النقل بالمعنى.

إلا أنّه يمكن مناقشة هذا التفصيل، وفقاً لمبدأ جواز النقل بالمعنى، والذي يقبله ابن العربي:

أوّلاً: إنّ حيثية النقل واحدة في الصحابي وغيره، فإذا كان الصحابيُّ ينقل بالمعنى وافياً بالمراد وجوّزنا له ذلك، فإنّ الناقل عن الصحابي لا ينقل حديث النبيّ لوحده، بل ينقل حديث الصحابي، تماماً كما شاهده وسمعه من الصحابي، ومن ثم فنسبته للصحابي كنسبة الصحابي للنبيّ، فلم يظهر وجه الفرق جيّداً.

ثانياً: إنّ تجويز النقل بالمعنى للصحابي يفترض به أن يضمن العناصر التي احتفّت بالنصّ أو الخطاب، والناقل عن الصحابي يقوم بنقل ما سمعه من تلك العناصر من الصحابي، فعنصر التاريخ يفترض أن يكون متوفّراً ـ بحدّه الأدنى الكافي ـ فيها بالنقل الحاصل من الصحابي، وإلا لم يكن النقل بالمعنى من الصحابي محقّقاً للضمانات التي يريدها ابن العربي.

ثالثاً: إنّ الحديث عن قضيّة اللغة صحيحة في الجملة لا بالجملة، بمعنى أنّ الكثير من الأجيال اللاحقة على عصر النبيّ كانت تعرف العربيّة أيضاً، كما كان يعرفها الصحابي، علماً أنّنا لو عرّفنا الصحابي بأنّه من لازم النبي (التعريف الأصولي) أو بأنّه من رأى النبيّ (التعريف الحديثي)، أو بأنّه من عاصر النبي ولو لم يره، فلا يمنع ذلك من وجود عرب أقحاح لم يلازموا النبيّ أو لم يروه وكانوا في عصره أو لم يكونوا في عصره لكنّهم ولدوا من أُسر وعائلات وقبائل عربيّة أصيلة عقيب وفاته مباشرة، ونقلوا المرويّات عن الصحابي، وكانوا من قبائل العرب الأقحاح، فهذا التمييز الصارم بين الصحابي وغيره لم أجد له وجهاً.

ولعلّه كان على ابن العربي أن يعيد النظر في التحقيب الزمني أو في عمليّة التصنيف الرجالي بين الصحابي وغير الصحابي، مستبدلاً إيّاه بعنصر اللغة والمعرفة، بأن يشرط على

الناقل أن يكون فاهماً اللغة واعياً بها.

وكأنّ ابن العربي تصوّر أنّ الصحابة نقلوا دائماً الألفاظ تاركين العناصر التاريخيّة الحافّة، فجاء الناقل عنهم لينقل اللفظ بالمعنى، وهو لا يدري بالعناصر التاريخيّة السياقيّة، وهذا الإشكال يهدّد شرعيّة نقل الصحابي نفسه لو أراد أن ينقل بهذه الطريقة، ولو لم يهدّد لما هدّد نقل غيره، وفقاً للأخذ بجماع النظريّتين الأوليين السابقتين.

و. التمييز بين نسيان اللفظ فيجوز، وعدمه فيحرم، نقد وتفنيد

النظريّة السادسة: وهي التي ترى جواز النقل بالمعنى لمن نسي اللفظ، أمّا من حفظه فلا يجوز له النقل بالمعنى، وهو منسوب إلى الماوردي والروياني، ورجّحه الجزائري[1].

والقائل بهذه النظريّة يمكن تصنيفه على الاتجاه المرخّص في النقل بالمعنى، كما يمكن تصنيفه على الاتجاه القائل بحرمة النقل بالمعنى، غاية الأمر أنّه جوّزه حال النسيان من باب أنّه نقل لما حفظ، وكأنّه للضرورة، أو للعنوان الثانوي.

وعلى أيّة حال، لم يظهر تبرير شرعي لهذه النظريّة بشكل واضح؛ لأنّ النقل بالمعنى إذا كانت فيه مشكلة شرعيّة في نفسه فلماذا جاز عند النسيان؟ وكان من المفترض تحريمه تماماً كتحريم نقل القرآن بالمعنى بوصفه قرآناً، أو على الأقلّ كان يلزم عند الترخيص في حال النسيان أن يُلزَم الناقلُ بالقول: إنّ هذا ما فهمته لا أنّ هذا ما قاله النبيّ؛ فهذا المقدار يرفع حال الاضطرار ويحقّق ضمانات الصدق والتطابق؛ لأنّ المفروض أنّ المنع عن النقل بالمعنى عند الحفظ يساوق ذهاب القائل هنا إلى أنّ الأصل في النقل شرعاً هو اللفظ، فمع زوال اللفظ والترخيص بالنقل بالمعنى يلزمه أن يبيّن أنّني لا أنقل، بل أذكر ما فهمت، فمثل هذه التفاصيل تغدو ضروريّة لمن يرى هذا القول.

هذا لو قلنا بقضاء الضرورة مطلقاً للنقل بالمعنى عند النسيان، وإلا لو كان الحديث

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٣: ٤١٥؛ والجزائري، توجيه النظر ٢: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

متواتراً مثلاً فقد لا يرى الناقل ضرورة لنقله هو له أيضاً بالمعنى، ما دام متوفراً بين أيدي المسلمين.

وبعبارة أخرى: النقل بالمعنى إذا كان في نفسه يوافق مقتضى الأمانة والوثاقة والضبط والصدق، فلا موجب لتحريمه ولو حال تذكّر اللفظ، وإذا لم يكن كذلك فلا موجب لترخيصه مطلقاً حال النسيان، بل يلزم إضافة القيود التي تشرح للسامع أنّ المنقول ليس هو كلام النبي، وإنّما هو فهمي لكلام النبي، فإنّ هذا هو مقتضى الصدق والأمانة وفقاً لذلك، فلم يظهر وجه للتفريق هنا بهذه الطريقة التي تُنسب للماوردي.

لكن قد يقال ـ كما سيأتي ـ أنّ التفصيل معقول؛ وذلك أنّ الترخيص بالنقل بالمعنى عند العجز عن النقل باللفظ، يمكن أن يجيزه الشارع حفاظاً على نصوصه، فلو حرّم النقل المعنوي حتى حال العجز لربما ضاعت نصوصه وتوقّف الرواة الصادقون عن نقلها؛ لعدم حفظهم لها، فيجيز ذلك حال العجز حفاظاً على ملاكاته ونصوصه من الضياع التام، ويدفع الأضرّ بما فيه الضرر، فيصبح ذلك معقولاً ثبوتاً، غاية الأمر يحتاج الأمر لملاحظة أدلّة الجواز والمنع ومساحاتها للتوصلّ لمثل هذا التفصيل، وسيأتي التعليق عليه في مثل دليل السيرة المتشرّعية وغيره.

هذا، وسيأتي ـ بحول الله ـ في ثنايا البحوث اللاحقة ما يُجلي الصورة هنا.

ز ـ التمييز بين نسيان اللفظ فيحرم، وعدمه فيجوز، تعليق نقدي

النظريّة السابعة: وهي عكس النظريّة السادسة، وهي جواز النقل بالمعنى لمن حفظ اللفظ، دون غيره[1].

وكأنّ المبرّر لذلك أنّك عندما تنسى اللفظ، فلا توجد ضمانات في صحّة نقلك بالمعنى، بينما عندما يكون اللفظ موجوداً في الذهن، فإنّ ضمانات الصحّة تكون أعلى؛

---

(١) انظر: مقباس الهداية ٢: ٢٨٠؛ وتوجيه النظر ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

لأنّ الناقل كأنّه ينظر في النسخة الأصل، ثم يقوم بنحت نسخة بديلة مطابقة لها ومحاكية ومماهية، ونسبة الضمانات هنا أعلى، كما هو واضح.

وهذه النظريّة تنطلق من عنصر الضمانات، والمفروض أنّ الناقل متيقّن ـ وفقاً لما طرحناه في جماع النظريّة الأولى والثانية ـ من ما يقوم بنقله بالمعنى، نعم، مع عدم يقينه أو كثرة خطئه واشتباهه يمكن طرح ذلك بالنسبة إليه، أمّا في غير ذلك فغايته أنّ نرجّح له النقل باللفظ لا أن نحرّم عليه النقل بالمعنى حيث لا دليل.

ح ـ التمييز بين نصوص الدعاء والنصوص البلاغيّة، وغيرها

النظريّة الثامنة: يظهر من بعض المعاصرين القول بالتمييز في مسألة النقل بين نصوص الأدعية والنصوص البلاغيّة البديعة فلا يصحّ فيها النقل بالمعنى، وبين غيرها فيصحّ من العارف باللغة معرفةً ممتازة[1].

ويستند هؤلاء في قولهم هذا إلى بعض الروايات الواردة في الأدعية، مثل:

أ ـ خبر البَرَاء بن عَازِب، قال: قال لي رسول الله: «ما تقول يا بَراء إذا أويت إلى فراشك؟»، قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «إذا أويت إلى فراشك طاهراً، فتوسّد يمينك، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوّضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيّك الذي أرسلت». فقلتُ كما قال، إلا أنّي قلت: وبرسولك الذي أرسلت، فوضع يده في صدري، وقال: «وبنبيّك الذي أرسلت»، ثم قال: «من قالها من ليلته، ثم ماتَ، ماتَ على الفطرة»[2].

---

(١) انظر: محمد رضا الجلالي، من أدب الدعاء في الإسلام، مجلّة تراثنا ١٤: ١٠ ـ ٣١؛ وله أيضاً: تدوين السنّة الشريفة: ٥٠٨؛ وراجع: القمي، القوانين المحكمة: ٤٨٢.

(٢) النسائي، السنن الكبرى ٦: ١٩٥ ـ ١٩٦؛ والطبراني، الدعاء: ٩٨؛ والمعجم الأوسط ٢: ١٣٥؛ والخطيب البغدادي، الكفاية: ٢٠٩؛ وصحيح البخاري ٧: ١٤٧.

ب ـ خبر إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجلّ: (**فسبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها**)؟ فقال: «فريضة على كلّ مسلم أن يقول قبل طلوع الشمس عشر مرات وقبل غروبها عشر مرات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، وهو حيّ لا يموت، بيده الخير وهو على كلّ شيء قدير». قال: فقلت: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، ويميت ويحيي. فقال: «يا هذا، لا شك في أنّ الله يحيي ويميت ويميت ويحيي، ولكن قل كما أقول»[1].

ج ـ خبر العلاء بن كامل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «واذكر ربّك في نفسك تضرّعاً وخيفة ودون الجهر من القول عند المساء: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت ويميت ويحيي، وهو كلّ شيء قدير». قال: قلت: بيده الخير، قال: «إنّ بيده الخير، ولكن قل كما أقول [لك] عشر مرات، وأعوذ بالله السميع العليم حين تطلع الشمس وحين تغرب عشر مرات»[2].

د ـ خبر عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ستصيبكم شبهة، فتبقون بلا علم يرى، ولا إمام هدى، ولا ينجو منها إلا من دعا بدعاء الغريق»، قلت: كيف دعاء الغريق؟ قال: «يقول: يا الله، يا رحمن يا رحيم، يا مقلّب القلوب، ثبّت قلبي على دينك». فقلت: يا الله يا رحمن يا رحيم يا مقلّب القلوب والأبصار، ثبّت قلبي على دينك. قال: «إنّ الله عزّ وجل مقلّب القلوب والأبصار، ولكن قل كما أقول لك: يا مقلّب القلوب، ثبّت قلبي على دينك»[3].

---

(١) الصدوق، الخصال: ٤٥٢.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٥٢٧؛ وانظر: تفسير العياشي ٢: ٤٥.

(٣) الصدوق، كمال الدين: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

وبناءً عليه، فهذه الأحاديث تخصّص ما دلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى[١].

ولعلّه من هذا الباب، ذكر الشيخ حسن صاحب المعالم ـ معلّقاً على بعض الروايات ـ: «وفي جملة من ألفاظ المتنين اختلاف يعجب من مثله ذوو البصائر، فإنّ الاختلاف الذي يقع ويكثر في متون الأخبار الواردة بمجرّد الأحكام، ربما كان العذر فيه تسويغ الرواية بالمعنى، وعدم انتهاء الاختلاف إلى الحدّ الذي يحصل به الاضطراب فيه، وأما ما يتضمّن نقل الدعوات والأذكار المأثورة، فأيّ عذرٍ للتسامح فيه والتقصير في ضبطه؟!»[٢].

لكنّ هذا الرأي المفصّل في تجويز النقل بالمعنى، لا يصلح فيه الاستناد إلى هذه الروايات فقط، بصرف النظر عن المشاكل التي في أسانيد بعضها على قلّتها في نفسها، وإمكان حملها على خصوصيّات بعض الأدعية لا جميعها، فضلاً عن أنّ بعضها قد يندرج في الزيادة لا في النقل بالمعنى، مثل إضافة كلمة: (الأبصار)، وهذه الروايات التي ذكرت هنا تصلح للاستدلال على توقيفيّة ألفاظ الأدعية والأذكار في الجملة، وأنّها في ترتّب آثارها والثواب عليها متوقّفة على ذلك مثلاً، وهو بحث مطروح في محلّه.

كما أنّ هذه الروايات هنا تنسجم مع الترخيص في النقل بالمعنى في حال العجز ـ أي في حال عدم القدرة على النقل باللفظ ـ وذلك أنّ ظاهر موارد هذه الروايات الأربع أنّ المتكلّم كان يمكنه النقل باللفظ، لسماعه للتوّ من النبيّ، فأراد النبيّ أن ينبّهه إلى أنّه حيث يمكن، لا يمكنك التفوّه بالحديث بالمعنى، فلا تدلّ هذه الروايات على النهي عن النقل بالمعنى للدعاء عند العجز عن النقل باللفظ والنسيان وغير ذلك، وعليه فلا يصحّ التمييز بين نصوص الأدعية وغيرها، وإطلاق القول بالتحريم في نصوص الأدعية، بل يلزم التفصيل فيها أيضاً من هذه الزاوية كونها القدر المتيقّن من مورد هذه الروايات.

---

(١) انظر: الجلالي، من أدب الدعاء في الإسلام، مجلّة تراثنا ١٤: ١٥ ـ ٢٠.

(٢) منتقى الجمان ٣: ٢٥٨.

بل كان يفترض هنا الرجوع إلى خاصية عامّة في الموضوع، وهي أنّ ما كان من النوع الذي يريد المتكلّم لفظه بمناسبات الحكم والموضوع وبمعرفة الظروف والملابسات والقرائن الحافّة، فإنّ مقتضى الوثاقة والأمانة هو النقل كذلك، تماماً كما قلنا في مسألة استنساخ النسخ في مقابل الرواية الشفويّة، فإذا فهم من المتكلّم أنّه يريد الألفاظ بعينها كان ذلك صحيحاً، ولا يبعد قبوله في العديد من نصوص الأدعية والأذكار والأوراد ونحو ذلك، أمّا القول بالإطلاق فغير واضح، فضلاً عن أنّ الجوانب الأدبيّة والبلاغيّة وإن كان نقلها مهماً وضروريّاً، لكنّ الإلزام بنقلها وتحريم عدمه غير واضح، إذا لم يفهم إرادة المتكلّم لذلك حصراً، فلعلّ المتكلّم لا يهمّه نقل الجانب البلاغي في هذا الكلام أو ذاك، بقدر ما يهمّه نقل الفكرة، غاية الأمر أنّه قالها بنحوٍ بلاغيّ، فلاحظ جيّداً؛ فالعبرة بما قلناه من الخصوصيّة العامّة، فلا نطيل.

هذا، وتوجد أقوال في التفصيل أخرى لا داعي للإطالة بذكرها، فلتراجع في كلمات مثل الزركشي(١).

٢.١.٢. اتجاه المنع عن النقل بالمعنى ونظريّاته

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه المنع المبدئي عن نقل الحديث الشريف بالمعنى، ويمكن هنا طرح أكثر من نظريّة للتأكّد من كونها ترجع لشيء واحد أو لا:

أ. نظريّة المنع المطلق، رصد وتأمّل

النظريّة الأولى: عدم جواز النقل بالمعنى مطلقاً، وقد نسب هذا القول إلى بعض أصحاب الحديث والفقه والأصول من أهل السنّة، وقيل: هو منسوب إلى ابن سيرين وأبي بكر الرازي وأبي إسحاق الاسفراييني والظاهريّة وابن عمر(٢).

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٣: ٤١٢ ـ ٤١٧.

(٢) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٤: ٤٦٦؛ والسرخسي، أصول الفقه ١: ٣٥٥؛ والحلّي، تهذيب الوصول: ٢٤١؛ والمامقاني، مقباس الهداية ٢: ٢٧٩؛ والجزائري، توجيه النظر ٢: ٣٧٦.

ويبدو من مطلع كلام أبي إسحاق الشيرازي أنّ هذا هو اختياره، لكنّ لاحق كلامه يفيد الترخيص بين المعرفة باللغة وعدمها، والعارف باللغة تارة ينقل في خبر محتمل، فلا يجوز له النقل بالمعنى لاحتمال الغلط وإلا فيجوز، وأخرى في خبر ظاهر فنسب لجماعة من أصحابه القول بالمنع، لكنّه عاد وصحّح القول بجواز النقل بالمعنى[١].

ويظهر من ابن حزم الميل لهذا، فإنّه ـ بعد أن أجاز نقل المضمون بمثل حكم رسول الله بكذا وكذا ـ قال: «وأمّا من حدّث وأسند القول إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلم، وقصد التبليغ لما بلّغه عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم، فلا يحلّ له إلا أن يتحرّى الألفاظ كما سمعها، لا يُبدل حرفاً مكان آخر، وإن كان معناهما واحداً، ولا يقدّم حرفاً ولا يؤخّر آخر، وكذلك من قصد تلاوة آية أو تعلّمها وتعليمها ولا فرق، وبرهان ذلك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم علّم البراء بن عازب دعاءً..»[٢].

وبمراجعة ما سطره الخطيب البغدادي في الفصل الذي ضمّنه أبواباً خصّصها، تحت عناوين مثل: (باب ما جاء في رواية الحديث على اللفظ، ومن رأى ذلك واجباً)، و (باب ذكر الرواية عن من لم يُجز إبدال كلمة بكلمة)، و (باب ذكر الرواية عن من لم يجز تقديم كلمة على كلمة)، و (باب ذكر الرواية عن من لم يجز زيادة حرف واحد ولا حذفه وإن كان لا يغيّر المعنى)، و (باب ذكر الرواية عن من لم يجز إبدال حرف بحرف وإن كانت صورتهما واحدة)، و (باب ذكر الرواية عن من لم يُجز تقديم حرف على حرف)، و (باب ذكر الرواية عن من كان لا يرى تخفيف حرف ثقيل ولا تثقيل حرف خفيف، وإن كان المعنى فيها واحداً)، و (باب ذكر الرواية عن من كان لا يرى رفع حرف منصوب ولا نصب حرف مرفوع أو مجرور وإن كان معناهما سواء)، وغيرها من الأبواب[٣].

---

(١) انظر: اللمع في أصول الفقه: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٢: ٢٠٥ ـ ٢٠٦. يُشار إلى أنّه سيأتي منه أنّه يقبل الترجمة بنحو التفهيم والتعليم.

(٣) انظر: الكفاية في علم الرواية: ٢٠٥ ـ ٢٢٢.

بمراجعة هذا كلّه وغيره، لا نجد شيئاً واضحاً في المنقول عن السابقين في هذا الإطار، بل غايته احتياط من بعضهم في الرواية خشية الزيادة والنقيصة، أو تعهّد شخصي منه بذلك، أو منع لمن لا يُحسن، وأنّ ابن عمر كان متميّزاً في دقّة النقل باللفظ تقريباً، ولم يورد شيئاً واضحاً في وجود جماعة أو فئة معتدّ بها كانت تمنع النقل بالمعنى مع الأداء السليم، فراجع.

وبصرف النظر عن ذلك، فجعل هذه النظريّة في عرض النظريّة الثانية الآتية بعيد؛ لأنّ ظاهر من طرح هذه النظريّة هنا كان نظره لخصوص الحديث النبوي، لا لمطلق النقل عن الآخرين ولو في غير مصادر الشريعة وطرق معرفتها كالنبيّ، وبهذا يمكن جعل النظريّة الأولى والثانية هنا ترجعان لروح واحدة ونظريّة فاردة، لكننا ميزناهما للتوضيح وجرياً على فصلهما في كلماتهم لا غير.

لكن مع ذلك الأرجح الفصل لسببٍ واحد، وهو أنّ بعض الأدلّة الآتية على المنع عن النقل بالمعنى، واضحة في التعميم الأوسع من دائرة الحديث النبويّ ونحوه.

وعلى أيّة حال، فسوف يأتي الحديث عن أصل منع النقل بالمعنى، ومنع نقل الحديث النبوي كذلك بالمعنى، قريباً إن شاء الله.

ب ـ نظريّة التمييز بين الحديث النبوي فيحرم، وغيره فيجوز (المنسوبة للإمام مالك)

النظريّة الثانية: نظريّة التمييز بين الحديث النبويّ وغيره، ففي الأوّل لا يجوز النقل بالمعنى، فيما يجوز ذلك في غيره، كما نقل ذلك ابن الصلاح في علوم الحديث وغيره أيضاً[1]. ويظهر من الخطيب البغدادي أنّ هذا كان مسلك الإمام مالك بن أنس[2].

والذي يبدو من خلال أدلّة هذا القول ومصدره أنّ هذا الرأيَ سنّيٌّ، ولم يقل به

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢١٤؛ والبغدادي، الكفاية: ٢٢٣؛ والشهيد الثاني، البداية: ١٤٢؛ والرعاية: ٢٦٢؛ ووصول الأخيار: ٤٤٨؛ وجامع المقال: ٤٣.

(٢) انظر: البغدادي، الكفاية: ٢٢٣.

الشيعة، بل ذكره بعض أهل السنّة، في التمييز بين كلمات الرسول الفصيحة وكلمات سائر الصحابة والتابعين.

وقد ذكروا لتبرير هذا التمييز أنّ رسول اللهﷺ كان أفصح من نطق بالضاد، وفي كلماته وجمله دقّة ومعانٍ لا يصل إليها تعبير يوازيها، لهذا قد يختلّ المعنى بتقديم المتأخّر أو تأخير المتقدّم أو حتى بإبدال بعض المترادفات، من هنا يلزم المحافظة على نصّه الحرفي أمانةً ووفاء بأداء المعنى[1].

إلا أنّ هذا التبرير غير واضح، أمّا أنّ رسول اللهﷺ أفصح من نطق بالضاد، فإن قصد به الاستدلال به بوصفه حديثاً عن رسول اللهﷺ، فهو من الأحاديث التي صرّحوا بأنّه لا أصل لها[2]، وعلى تقدير أنّ لها أصلاً فلا يوجد مصدرٌ أو سند لهذا الخبر يمكن الركون إليه، وأما لو قصد أصل الفكرة بصرف النظر عن كونها حديثاً، فهذا ما لا دليل عليه، فما الدليل على أنّ النبيّ محمّداً كان أفصح العرب؟ نعم كان فصيحاً وله كلمات بليغة ورائعة، أمّا أنّه كان أفصح العرب على الإطلاق، فهذا ما لا دليل عليه[3].

---

(١) انظر: الرعاية: ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ ووصول الأخيار: ٤٤٨؛ وبحار الأنوار ٢: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر: الأحمدي، مكاتيب الرسول ١: ٨١، الهامش؛ والفتني، تذكرة الموضوعات: ٨٧؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ ومصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ٢: ١٩٥؛ وتفسير ابن كثير ١: ٣٢؛ وسبل الهدى والرشاد ١: ٤٢٩، و٢: ١٠٣؛ والسيرة الحلبيّة ١: ٣٠ و..

(٣) بل قد يميل بعضهم إلى ترجيح إبطال هذه الفكرة؛ انطلاقاً من التخريجات التي قيلت لمسألة أميّة النبي، بناءً على أنّه لم يكن يعرف القراءة والكتابة، وذلك أنّه كلّما فرضنا أنّ النبيّ كان أبلغ العرب وأفصحهم، كان موضوع إعجاز القرآن أقلّ قوّةً وأضعف في الاستدلال على نبوّته؛ من حيث إنّ شخصاً يُعرف بأنّه أبلغ العرب على الإطلاق في من كانوا في عصره ومن قبله ومن بعده، مثل هذا الشخص إتيانه بمثل بلاغة القرآن قد يصنّف من موجبات الطعن عليه من قبل خصومه، فيقال له بأنّنا نعرفك بالبلاغة المتفوّقة المتعالية، وليس غريباً من شخص مثلك أن يأتي بمثل هذه البلاغة العالية التي تفوق قدرتنا العادية؛ لأنّك متفوّق علينا، وهذا بخلاف ما لو قيل بكونه عادياً في

وإذا تمّ هذا الدليل، وهو غير تامّ كما قلنا، ربما كان للشيعة حينئذ أن يُجروه في حقّ أئمّتهم من أهل البيت النبوي؛ ولا أقلّ مثل الإمام علي بن أبي طالب، وهو إمام البيان، إلا أنّه مع ذلك لا يبدو هذا واضحاً، فعلى فرض ثبوت أنّ النبيّ وأهل البيت كانوا أعلم الناس بالعربيّة وأقدرهم على بيانها الفصيح، لكن هل يعني ذلك أنّهم استخدموا دائماً أو غالباً وسائل البيان الأفضل والأفصح والأبلغ؟ هذا ما يحتاج إلى دليل، وهو غير واضح، بل الظاهر من تتبّع الروايات أنّهم غالباً ما كانوا يتكلّمون بلغة عادية غير متفوّقة على سائر البيانات التي يتعامل بها عموم الناس، إلا إذا قيل بأنّ هذه الروايات منقولة عنهم بالمعنى، وعلى ذلك فكيف نعرف أنّهم كانوا الأبلغ والأفصح عبر ممارسة التتبّع والتقرّي التاريخي والأدبي واللغوي؟!

نعم، لا نرتاب في أنّ النقل بالمعنى ـ سواء كان لحديث الرسول أم لغيره ـ لا يضمن أن يحفظ تمام الحيثيات والعناصر الموجودة في النصّ الأصلي، وهذا طبيعي، لكنّه لا شيء يؤكّد أنّ المتكلّم كان مريداً لكلّ تلك الحيثيّات التفصيلية، كما سوف نذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

هذا، وليس من شكّ ـ من حيث المبدأ ـ في أنّ النقل باللفظ أولى وأفضل من النقل بالمعنى؛ فإنّ فيه قدراً أكبر من الحفاظ على المضمون ومن الاحتياط في النقل، ولهذا ذهب بعض علماء الحديث ـ كالشهرزوري ـ إلى أنّه لو نقل الراوي بالمعنى كان من ما ينبغي له فعله أن يُتبع نقله وحديثه بقوله: (أو كما قال، أو نحو هذا)[1]، وذلك من باب الاحتياط والتثبّت.

بلاغته وفصاحته، فإنّ إتيانه بمثل هذا الكتاب سوف يعزّز موقعه الارتباطي بالله تعالى وبقضيّة النبوّة والوحي، إلا إذا قيل بأنّ أبلغيّته إعجازيّة بنفسها فتُثبت نبوّته ولا تضعفها. والأمر موكول إلى محلّه، وإنّما أحببنا لفت النظر لبعض جوانب هذا الموضوع.

(١) علوم الحديث: ٢١٥؛ وانظر: الرعاية: ٢٦٣.

هذا، وسيأتي الحديث عن سائر المبرّرات المشار إليها لهذه النظريّة إن شاء الله تعالى.

وأخيراً، يُشار إلى وجود تفصيل يقترب من الموضوع هنا، وهو التفصيل بين النقصان في الحديث فيجوز أمّا الزيادة فلا تجوز، وهو منسوب إلى مجاهد وغيره، وقد استند هؤلاء إلى قول النبي: نضّر الله من سمع مقالتي فلم يزد فيها، فقالوا بأنّ هذا يدلّ على أنّ النقصان منها جائز؛ إذ لو لم يكن كذلك لذكره كما ذكر الزيادة(١).

والصحيح أنّ ذلك تابع للمقطع الذي تمّ إنقاصه ودوره في المقطع الذي تمّ ذكره، من حيث إفادة خلل أو نحو ذلك، والتفصيل في محلّه وفي باب تقطيع الحديث، فلا نطيل.

كانت هذه هي الصورة التي ذكرها علماء المسلمين إزاء الموقف من النقل بالمعنى، ولابدّ لنا بعد ذلك من تحديد أدلّة جواز النقل بالمعنى وأدلّة العدم، لنرى: هل تصمد أمام المناقشة العلميّة، أو تعجز عن الصمود، أو أنّ هناك تفصيلاً ما في القضيّة؟

٢.٢. أدلّة شرعيّة النقل بالمعنى، عرض وتحليل

الأدلّة التي ذكرت ـ أو التي يمكننا ذكرها ـ لإثبات نظريّة جواز النقل بالمعنى، عديدة، بعضها واهٍ لا قيمة له(٢)، والمهم منها نذكره هنا، وهو:

٢.٢.١. النصوص الحديثيّة الترخيصيّة

الدليل الأول: الروايات العديدة المصرّحة بجواز النقل بالمعنى عند السنّة والشيعة، وهي:

الرواية الأولى: **صحيحة محمد بن مسلم**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث

(١) انظر: البغدادي، الكفاية: ٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ الدليلين الأوّل والثامن، من الأدلّة التي جاءت في كتاب مناهج المحدّثين: ٣٠، ٣٦ ـ ٣٨.

منك فأزيد وأنقص، قال: «إن كنت تريد معانيه فلا بأس»[١].

فهذه الرواية واضحة في أنّ الزيادة والنقيصة في الكلمات مع استهداف معنى الحديث لا تضرّان، بل يجوز، فالرواية تامّة السند والدلالة، وفاقاً لغير واحد[٢]. وقد فهم منها التقي المجلسي الدلالة على الجواز مع المعرفة بأساليب الكلام[٣].

ولعلّه يلزم تقييدها بخصوص من كان من أمثال محمّد بن مسلم في الفقاهة والمعرفة باللغة ومعاني الكلام، خاصّة وأنّ التعبير شخصيٌّ متوجّه إليه، إلا أن يقال بأنّ جواب الإمام واضح في أنّ الملاك التامّ للموضوع هو إصابة المعنى، فيدور الحكم مداره.

وقد يحتمل أنّ المراد منها أن يزيد الراوي ـ بعد نقله الحديث بلفظه ـ بغية التوضيح أو غيره، فلا يكون لها علاقة، ولكنّه خلاف ظاهر الحديث؛ وذلك:

أ ـ إنّه بعد أن أنهى وبيّن نهاية كلام الإمام، لماذا يسأل في أن يضيف فكرة من عنده لشرح الحديث؟ وهل هذا الأمر محلّ نقاش؟ يبدو الأمر غير مفهوم من مثل محمّد مسلم وهو يسأل الإمام الصادق، وليس الباقر حتى نقول بأنّه كان لا يزال حدث السنّ.

وقد يجاب بأنّ وجه السؤال هو خوف اختلاط زيادته بحديثهم، فينقل الحديث لاحقاً بظنّ أنّ هذه الزيادة منه، تماماً كما قيل مثله في تدوين الحديث والقرآن معاً، وأمّا السؤال عن الإنقاص من الحديث فواضح المعقوليّة.

ب ـ لو جاز هذا دون تبيين الانفصال بين كلامه وكلام الإمام بمقتضى إطلاق الرواية، لجاز النقل بالمعنى قطعاً؛ لعدم الفرق بين الحالتين، بل لعلّ النقل بالمعنى أوضح وأولى.

---

(١) الكافي ١: ٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٨، ح٩.

(٢) انظر: المعالم: ٢١٣؛ وتجليل، رسالة حجيّة الشهرة: ٤٥٥؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٢٢٥.

(٣) انظر: روضة المتقين ١: ٢٨.

ج ـ إنّ تعبير (أنقص) قرينة على أنّ المراد بالزيادة هو الزيادة في الحديث نفسه، مقابل الإنقاص منه بعينه، الأمر الذي يقوّي فرضيّة إرادة النقل بالمعنى، لا إرادة الشرح والإضافة بعد تحقّق النقل باللفظ.

د ـ ما ذكره صاحب الفصول، من الاستناد لإطلاق الرواية للشمول لكلّ الصور[١].

وملاحظة صاحب الفصول قد يناقش فيها من حيث إنّ المستشكل هنا قد لا يريد التخصيص، بل يريد الاستناد لتعبير الزيادة في كون المأتي به شيئاً غير الحديث بعد تمامية الحديث، فلا يقال: زدت في الحديث إلا إذا أتيت به، ثم أتيت بأمرٍ زائد عليه، فالإرجاع للإطلاق لوحده غير كافٍ، بل لابد من إبراز قرائن كما فعلنا.

الرواية الثانية: خبر السياري، عن بعض أصحابنا، يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصبت معنى حديثنا فأعرب عنه بما شئت»، وقال بعضهم: لا بأس إذا نقصت أو زدت أو قدّمت أو أخّرت، وقال: هؤلاء يأتون الحديث مستوياً كما يسمعونه، وإنّا ربما قدّمنا وأخّرنا وزدنا ونقّصنا، فقال: «ذلك زخرف القول غروراً، إذا أصبت المعنى فلا بأس»[٢].

فهذا الحديث يجيز ـ بعد إصابة المعنى ـ أن تُعرب عن الحديث بما شئت، وتبيّنه بما تريد من الكلام، والجمل اللاحقة دالّة على ذلك، وحتى لو فرض أنّها إضافات من الراوي؛ لارتباك متنها لو كان منقولاً عن الإمام، فإنّ الجملة الأولى كافية في الدلالة.

إلا أنّ الحديث ضعيف السند جداً، بالإرسال والرفع وغير ذلك، كما هو واضح.

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٨.

(٢) مستطرفات السرائر: ٥٧٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٨، ح٨٨؛ هذا، والجملة الأخيرة من هذا الحديث نسبها أبو خيثمة النسائي في كتاب العلم: ٢٦، إلى الزهري، برواية مالك بن أنس عنه، وإلى الحسن تمّت نسبتها أيضاً كما جاء عند أبي طالب المكّي في قوت القلوب ١: ٣١٣؛ ونسبت إلى رسول الله في حديث في مصادر أُخر مثل: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ٢٣٢؛ وأبو ريّة، أضواء على السنّة المحمديّة: ٧٨.

الرواية الثالثة: خبر ابن المختار أو غيره، رفعه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك، فلعلّي لا أرويه كما سمعته، فقال: «إذا أصبت الصُّلب منه فلا بأس، إنما هو بمنزلة تعال وهلمّ، واقعد واجلس»[1].

والخبر يضع استخدام المترادفات في إطار الجواز، ويركّز على صُلب الحديث وجوهر الفكرة التي فيه، إلا أنّه ضعيف السند، لا أقلّ بعدم وضوح الراوي بعد تردّده بين ابن المختار وغيره، مضافاً إلى وجود الرفع بعد هذا الراوي أيضاً، فلا يُستند إليه منفرداً.

الرواية الرابعة: خبر الحسين بن عثمان، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أصبت الحديث، فأعرب عنه بما شئت»[2].

والرواية واضحة المعنى بعد ما أسلفنا، لكنّ سندها ضعيفٌ بالإرسال وغيره.

الرواية الخامسة: خبر داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أسمع الكلام منك، فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء، قال: «فتعمّد (فتتعمّد) ذلك؟» قلت: لا، قال: «تريد المعاني؟» قلت: نعم: قال: «فلا بأس»[3].

فإنّ هذه الرواية أجازت النقل بالمعنى عند إرادة المعاني، لكنّها سألت قبل ذلك عن حالة العمد، ولا معنى لهذا السؤال إلا وجود تمييز بين حالتي: العمد والسهو، وكأنّه في حال العمد هناك مشكلة، مع أنّ سائر الروايات واضحة في عدم وجود هذا التمييز، ثم إنّ الراوي صرّح في السؤال بأنّه لا يجيء معه الخبر كما سمعه، فأيّ معنى لسؤال الإمام له إذا كان يتعمّد هذا الأمر أو لا؟ سوى أنّ الإمام يريد أن يركّز مفهوم التمييز بين العمد

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٨، ح٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٤٨.

(٢) مستدرك الوسائل ١٧: ٢٨٨؛ وبحار الأنوار ٢: ١٦١. نقلاً عن أصل الحسين بن عثمان بن شريك العامري.

(٣) الكافي ١: ٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٨، ح١٠.

والسهو. إلا إذا قيل ـ كما ذكره الفيض الكاشاني[١] ـ بأنّ مراد الإمام من العمد هو تعمّده عدم المبالاة في الحفظ ممّا أوصله إلى مرحلة عدم القدرة على استحضار الكلمات، أو قيل ـ كما قيل بالفعل[٢] ـ بأنّ التعمّد هو تعمّد ذكر الألفاظ في هذه الحال، أو تعمّد نسبتها كذلك للإمام، أو من وضع العمد للحديث بألفاظ زائدة.

وعلى أيّة حال، فالرواية تجيز النقل بالمعنى في حالة قصد المعاني مع عدم تعمّد فعل ذلك مع القدرة، وهي ضعيفة السند بمحمّد بن سنان.

الرواية السادسة: خبر يعقوب بن عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثي المؤذن، عن أبيه، عن جدّه، قال: أتينا النبيﷺ، فقلنا له: بآبائنا وأمّهاتنا يا رسول الله، إنّا نسمع منك الحديث فلا نقدر أن نؤدّيه كما سمعناه. قال: «إذا لم تُحلّوا حراماً ولم تحرّموا حلالاً، وأصبتم المعنى، فلا بأس»[٣].

فهذا الحديث دالّ على جواز النقل بالمعنى حال عدم القدرة على التأدية كما سمع، شرط أن لا يقع تغيير في حكم الله مع إصابة المعنى.

إلا أنّ هذا الخبر ضعيف السند بالليثي، فهو مجهول، وبوالده فهو مجهول أيضاً، وقد نصّ على ذلك الهيثمي[٤]، وابن الأثير في أسد الغابة[٥] وغيرهما. كما جاء الخبر عن أبي هريرة أيضاً، ونتوقّف فيه. بل لعلّ الإنسان يشكّك في صدور مثل هذا التساؤل منهم في

(١) انظر: الوافي ١: ٢٢٨.

(٢) انظر: النائيني، الحاشية على أصول الكافي: ١٨٢؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢١٥.

(٣) مجمع الزوائد ١: ١٥٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٧: ١٠٠؛ والخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٢٣٤؛ وكنز العمال ١٠: ٢٣٠، ٢٩٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٣: ٣٠١؛ وأسد الغابة ٢: ٣٤٦، ٣٥٠، و٣: ١٧٨؛ والإصابة ٣: ١٣٩، و٦: ٢٦٩؛ والطبري، المنتخب من ذيل المذيل: ٦٣.

(٤) مجمع الزوائد ١: ١٥٤.

(٥) أسد الغابة ٢: ٣٤٦.

ذلك الزمان، مما يشي بوضع هذا الحديث.

الرواية السابعة: خبر أبي أمامة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده بين عيني جهنم»، فشقّ ذلك على أصحابه، فقالوا: يا رسول الله، أنحدّث بالحديث نزيد وننقص. قال: «ليس أعنيكم، إنّما أعني الذي يكذب عليّ متحدّثاً يطلب به شين الإسلام»[1].

والحديث يجيز الإنقاص والزيادة في الحديث، فيكون دالاً على المطلوب.

لكنّه يمكن النقاش في متنه من جهة أنّ الكذب على رسول الله ﷺ لا يختصّ بمن يطلب شين الإسلام؛ إذ الكذب عليه مطلقاً حرام، فكيف خصّص النبيُّ حرمة الكذب على لسانه بحالة إرادة شين الإسلام فقط؟! ولعلّ هذا الخبر وضعه بعض الوضّاعين ليُبرّر لنفسه وضع الأحاديث في المستحبّات والفضائل وأمثال ذلك، لأنهم كانوا يدّعون أنّهم يكذبون للنبي لا على النبي.

إلا إذا قيل: إنّ تخصيص النبي في الرواية يخصّ هذه المرتبة من العقاب دون أصل الحرمة.

لكنّ الخبر ضعيف السند، بالأحوص بن حكيم، حيث ضعّفه قومٌ، ووثقه آخرون[2].

الرواية الثامنة: خبر عبد الله بن مسعود، قال: سأل رجل النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنّك تحدّثنا لا نقدر أن نسوقه كما نسمعه، فقال: «إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدّث»[3].

(١) مجمع الزوائد ١: ١٤٧ ـ ١٤٨؛ والمعجم الكبير ٨: ١٣١؛ ومسند الشاميّين ٤: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٢) انظر: مجمع الزاوئد ١: ١٤٨؛ والعجلي، معرفة الثقات ١: ٢١٣؛ والنسائي، كتاب الضعفاء: ١٥٦؛ وضعفاء العقيلي ١: ١٢٠ ـ ١٢١؛ والرازي، الجرح والتعديل ١: ٤١ ـ ٤٢، و٢: ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ وابن حبان، الثقات ٥: ١٣١؛ وله: كتاب المجروحين ١: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ والكامل ١: ٤١٤ ـ ٤١٥، و٢: ٣٦، ٣٨٩، و٣: ١٥٦و..

(٣) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٢٣٤.

فهذه الرواية دالّة على جواز التحديث بالمعنى.

والخبر ضعيف السند بعبد العزيز بن عبد الرحمن، حيث لا ذكر له في مصادر الشيعة، وهو مضعّف ومجهول في مصادر أهل السنّة[1]. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الخبر لم يرد سوى عند الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، الذي يبدو أنّه تفرّد بنقله.

هذه هي أهمّ الروايات الواردة في هذا الموضوع عند السنّة والشيعة، بينها حديث واحدٌ تامّ من حيث السند، فيما البقية لها دلالة غير أنّ سندها ضعيف، لكنّنا لا يحصل لنا وثوقٌ بصدور هذه الروايات، إلا بعد ضمّ بعضها إلى بعض، وتأييدها بسائر الأدلّة، لقلّة عددها بعد معرفة حال مصادرها وأسانيدها، فإنّه قد ورد في حديثين منها من هو متّهمٌ بالكذب والوضع، مثل خبر السيّاري وخبر عبد العزيز بن عبد الرحمن، علماً أنّ من مصالح الوضّاعين أو المتساهلين في الحديث، نقل مثل هذه النصوص التي تسهّل عليهم عملهم. كما ورد أكثرها في مصادر لا ترقى إلى مستوى الدرجة الأولى من كتب الحديث عند الفريقين؛ إذا لم يرد أيّ منها في الكتب الستّة عند أهل السنّة، ولم يرد سوى خبران منها في كتاب الكافي، دون سائر كتب الحديث عند الصدوق والمفيد والطوسي والكشي وغيرهم، بل بعض المصادر متأخّر جداً وغير معلوم حال المصدر نفسه فيه، كخبر السياري الذي نقله في المستطرفات، وخبر ابن المختار، وخبر الحسين بن عثمان، وغير ذلك، فتحصيل الوثوق الاطمئناني بالصدور هنا ليس سهلاً. نعم لا شكّ في ثبوت الحكم بجواز النقل بالمعنى، بناء على حجيّة خبر الواحد الثقة.

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، ثمّة مشكلة تواجه هذه النصوص، وهي وجود روايات قد تقف في وجه هذه الأحاديث، وأهمّها:

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: العقيلي، الضعفاء ٣: ٥ ـ ٦؛ والرازي، الجرح والتعديل ٥: ٣٨٨؛ وابن حبّان، المجروحين ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ والذهبي، المغني في الضعفاء ١: ٦٣١؛ وميزان الاعتدال ٢: ٦٣١؛ وابن حجر، لسان الميزان ٤: ٣٤.

الرواية الأولى: خبر أبي بصير (الصحيح على المشهور)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله جلّ ثناؤه: (**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**)، قال: «هو الرجل يسمع الحديث فيحدّث به كما سمعه، لا يزيد فيه ولا يُنقص منه»[١].

وقد ورد هذا الحديث بطريقٍ آخر عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجلّ: (**الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه**) إلى آخر الآية؟ قال: «هم المسلّمون لآل محمّد، الذين إذا سمعوا الحديث لم يزيدوا فيه ولم يُنقصوا منه، جاؤوا به كما سمعوه»[٢].

فهذا الخبر دالّ على أنّ المطلوب في نقل الأحاديث أن ينقل الناقل كما سمع تماماً بلا زيادة ولا نقيصة، فيعارض مجموعة الأخبار المتقدّمة، وسواء فسّرنا الحديث هنا بأحاديث النبيّ وأهل بيته أم فسّرناه بمطلق الحديث الذي يسمعه الإنسان، فإنّ الخبر دالّ على ضرورة النقل الدقيق على مختلف الأصعدة.

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا الحديث لا يدلّ على ذلك أصلاً؛ لأنّ أقصاه أنّ فعل ذلك هو اتّباعٌ للأحسن، إذا أردنا مطابقة معطى الحديث مع الآية القرآنيّة، وهذا يعني أنّ النقل بالمعنى، وما يزيد وينقص إما مسكوت عنه في الرواية أو أنّه حسنٌ وليس بأحسن، كما استوحاه بالفعل العلامة المجلسي، معتبراً الحديث من مؤيّدات جواز النقل بالمعنى[٣]، فلا تعارضُ هذه الرواية ما تقدّم.

وقد حاول المازندراني هنا أن يفسّر الزيادة والنقيصة بما ليس نقلاً لا باللفظ ولا المعنى؛

---

(١) الكافي ١: ٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٨، ح٨.

(٢) الكافي ١: ٣٩٢؛ ومختصر بصائر الدرجات: ٧٧؛ والاختصاص: ٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٨٢ ـ ٨٣.

(٣) انظر: مرآة العقول ١: ١٧٣.

لأنّه يصدق مع النقل بالمعنى عدم الزيادة ولا النقيصة[1].

إلا أنّ كلامه وإن كان صحيحاً في الجملة ـ كما سيأتي ـ إلا أنّ هذا لا يغيّر من واقع التعارض هنا شيئاً، فالروايات السابقة عبّر بعضها بنفس تعبير الزيادة والنقيصة، فإذا أريد بهذا اللفظ النقل بالمعنى فالمفترض ذلك في الروايتين معاً، وإن أريد غيره فكذلك، أما أنّه في واحدة يراد النقل بالمعنى، وفي الثانية يراد الكذب وما يلحق به، فهذا ما يحتاج إلى قرينة.

وقد يقال: إنّ نفس سؤال الراوي هناك دليلٌ على أنّ المراد النقل بالمعنى، لبُعد سؤاله عن الكذب، وهو يُخبر المسؤول عن أنّه كان ينقل عنه بنفسه، أو يشير إلى قدرته وعدم قدرته على النقل، أما هنا فالرواية من الإمام نفسه، فيُحتمل فيها إرادة الدقّة في النقل ولو كان بالمعنى، وهذا ما يبرّر كلام المولى المازندراني، إلا أنّه كما قلنا لسنا بحاجة إليه.

بل لعلّ ما يبرّر كلام المازندراني أيضاً ـ غير تعبير التسليم لآل محمّد في خبر أبي بصير ـ أنّه قد ورد هناك في المجموعة السابقة تعبير: (إذا أصبت المعنى) ونحوه، وهو ما لم يرد هنا، فيصلح ذاك هناك قرينة على أنّ المراد بالزيادة والنقيصة ما لم يخلّ بإصابة المعنى، أمّا هنا فليس هناك هذا القيد، وهو ما قد يستفاد منه التعميم لصورتَي: إصابة المعنى وغيره، وعليه فغايته تخصيص هذه بتلك لو أردنا العمل وفقاً للصناعة الأصوليّة.

وقد تقول: إنّ هذه الرواية مطروحة؛ لأنّها غيرمنسجمة مع الآية التي هي بصددها؛ فالآية تتحدّث عن اتّباع الأحسن من المسموعات؛ أما الرواية فطبّقت الآية على النقل المسموع نفسه، وأنّ هذا النقل هو الأحسن؛ فلا انسجام بين الآية والرواية، وهذا نحوٌ من نقد المتن حتى لو صحّت الرواية سنداً، فإن قُبلت هذه المناقشة سقطت الرواية عن الحجيّة؛ لأنّنا نشكّ في صدور مثل هذا الحديث عن الإمام، أو نقول: إنّ سؤال أبي بصير للإمام لم يكن واضحاً لنا، لهذا لا نعرف انطباق الجواب على الآية بشكل واضح، ومن

---

(١) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢١١.

ثمّ لا نفهم حيثيّة الجواب ماذا تكون، وإلا أُخذ بالرواية، لكنّها ليست بدالّة على لزوم النقل باللفظ كما قلنا.

الرواية الثانية: صحيحة ابن أبي يعفور الوارد مضمونها في مقطعنا محلّ الشاهد عند السنّة والشيعة معاً باختلافاتٍ لفظيّة، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلّغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقهٍ غير فقيه..»[1].

ولهذه الرواية ـ كما يظهر من الهوامش أدناه ـ أسانيد عدّة سنّية وشيعية، عن أنس بن مالك، وجبير بن مطعم، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود وغيرهم.

وفي صيغةٍ أفضل لها، ما جاء في خبر ابن عمر: «نضّر الله من سمع مقالتي فلم يزد فيها..»[2]، ولعلّه لهذه الرواية ذهب بعض علماء الحديث إلى جواز الإنقاص من الحديث دون الزيادة، كما ذكره الخطيب البغدادي[3]، وفق ما ألمحنا سابقاً.

فهذه الرواية تطالب بالنقل كما حفظ وسمع وأن لا يزيد، فتكون معارضةً لما تقدّم؛ ولعلّه لها ولأمثالها اختصّ لزوم النقل باللفظ في مرويّات خصوص النبيّ.

إلا أنّه يمكن أن يجاب هنا:

أوّلاً: إنّ الصيغة الأولى للحديث، وهي الأكثر تداولاً، لا تدلّ على شيء فيما نحن فيه؛ لأنّها تطالب بالتأدية والحفظ، ولو عبر صيغة الدعاء أو الإخبار، وهذا غير منحصر

---

(١) الكافي ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٤؛ وأمالي الصدوق: ٤٣١ ـ ٤٣٢؛ والخصال: ١٤٩؛ وتحف العقول: ٤٢ ـ ٤٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٨٩ ـ ٩٠، و٢٩: ٧٦؛ ومستدرك الوسائل ١٨: ٢٣٨؛ والمسترشد: ٥٧٠؛ ومسند الشافعي: ٢٤٠؛ ومسند أحمد ٣: ٢٢٥، و٤: ٨٢؛ وسنن الدرامي ١: ٧٤ ـ ٧٥؛ وسنن ابن ماجة ١: ٨٦، ومستدرك الحاكم ١: ٨٦ ـ ٨٧؛ ومجمع الزوائد ١: ١٣٨، ١٣٩؛ ومسند الحميدي ١: ٤٧؛ ووصول الأخيار: ٤٤٨؛ والرعاية: ٢٦٣ و..

(٢) الطبراني، مسند الشاميّين ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ والكفاية في علم الرواية: ٢٢٤، وكنز العمال ١٠: ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ وتاريخ بغداد ٨: ٣٢٨.

(٣) الكفاية في علم الرواية: ٢٢٤.

بالنقل اللفظي، فإنّه يصدق على من ينقل بالمعنى أو يغيّر بعض التعابير القليلة، أنّه حفظ الخبر ونقله؛ كما سوف يأتي تحقيقه قريباً، فإطلاق الحفظ على خصوص النقل اللفظي غير محرز، وحتى لو فهمنا منها النقل اللفظي فهي تمتدحه، لكنّها لا تمنع عن غيره، ولا تقيّد النقل به؛ لعدم وجود مفهومٍ لها، كما هو واضح.

كما أنّ تعبير: ربّ حامل فقه غير فقيه، لا تفيد النقل اللفظي حتى يتسنّى للاحقين فهم ما لم يفهمه الناقل، بل المراد أنّ الناقل ينقل ما فهمه من اللفظ، لكي يتسنّى للفقهاء اللاحقين أن يأخذوا هذا الذي نقله الناقل ويتدبّروا فيه ويتأمّلوا في أطرافه ويقاربوه بغيره، فهذه الحيثية تكفي لتبرير الحديث.

وقد حاول الإمام الغزالي مناقشة هذا الحديث في هذه الفقرة فقال: «إنّه ذكر العلّة، وهو اختلاف الناس في الفقه، فما لا يختلف الناس فيه من الألفاظ المترادفة، فلا يمنع منه، وهذا الحديث بعينه قد نُقل بألفاظ مختلفة والمعنى واحد»[1].

ثانياً: إنّ الصيغة الثانية للخبر إذا لم نحملها على الزيادة في المطلب بما يجعله كذباً كما لا يبعد، فلا قيمة لها، فلم ترد هذه الصيغة في مصادر الحديث الشيعي، كما لم ترد في مصادر الحديث السنّي الأولى المعروفة، وإنّما ذكرها الشيخ الطبراني (٣٦٠هـ)، ثم ذكرها الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، ثم المتقي الهندي (٩٧٥هـ)، ولم تُتداول؛ أما الخطيب البغدادي في الكفاية والتاريخ، وكذا الطبراني، فلم ينقلا لها غير سندٍ واحد، فيه الوليد بن محمد الموقري المهمل شيعيّاً، والمضعّف سنّياً[2]. وأمّا كنز العمال، فأوردها عن الخطيب البغدادي ومرسلة، فالخبر لا قيمة له إطلاقاً.

ثالثاً: لو سلّمنا دلالة الخبر وما سبقه، فهو من حيث العدد والمصادر والأسانيد

---

(١) المستصفى: ١٣٤.

(٢) انظر: العقيلي، الضعفاء ٤: ٣١٨؛ والجرح والتعديل ٩: ١٥؛ وابن حبّان، كتاب المجروحين ٣: ٧٦ ـ ٧٧؛ والكامل ٣: ٤٢، و٧: ٧١ ـ ٧٣؛ وضعفاء أبي نعيم الإصبهاني: ١٥٦؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٢: ٣٩ ـ ٤٠ و..

أضعف وأقلّ من الأخبار العديدة السابقة، فلا يصلح لإسقاطها ـ على تقدير حجيّتها ـ لاسيما مع المرجّحات الخارجيّة القادمة لصالحها، إلا على مسلك الوثوق فلو خلّيت المجموعتان معاً، لربما أثرت الثانية في الوثوق بصدور الأولى، لو تمّت كلّ واحدة في حدّ نفسها، بصرف النظر عن المرجّحات التي توجب عودة هذا الوثوق هنا أو هناك.

يشار إلى أنّ النصوص الآمرة بحفظ الحديث أو حفظ أربعين حديثاً، لا تفيد هنا أيضاً؛ لأنّ مجرّد ذلك هو نوعٌ من الحث على الاهتمام بالحديث مقابل إهماله، أو على حفظ أربعين حديثاً فقط، دون إشارة لكيفيّة نقلها للغير، ولعلّ المراد بالحفظ هو لبقاء الحديث الشريف.

ماذا يعني ترخيص النبيّ وأهل بيته بالنقل عنهم بالمعنى؟

وبناءً على مجمل ما تقدّم، يُطرح هنا التساؤل التالي: ماذا نفهم من تجويز أهل البيت النقلَ عنهم بالمعنى؟ وهل يكشف ذلك عن شيء؟

نحن لا نتحدّث هنا عن آثار النقل بالمعنى، بل عن آثار ترخيص صاحب الكلام أن يُنقلَ عنه بالمعنى.

والذي وجدناه من ملاحظة النصوص أنّها على نوعين:

النوع الأوّل: الروايات الدالّة على الترخيص في النقل بالمعنى مفروضاً فيها حالة العجز عن النقل باللفظ، وعدم تأتّي النقل من الراوي كما سمع تماماً.

وهذا النوع من الأحاديث المرخّصة، يمكن أن يكون مؤدّاه أنّ النبيّ أو الإمام لا يريد أن يسدّ طريق الرواية، فرخّص في النقل بالمعنى من باب الاضطرار وحفظاً للأحاديث من الضياع؛ فإنّه لو ألزم بالنقل الحرفي لشقّ هذا الأمر على الرواة، وتقلّصت ظاهرة نقل الأحاديث نقلاً صادقاً بشكل كبير جداً، وهذا ما يعكس تحفّظ النبي أو الإمام على نقل الحديث، فمن باب التزاحم الحفظي رخّص في النقل بالمعنى.

لكن قد يقال: لو أنّ الموضوع هو موضوع اضطرارٍ وتزاحمٍ حفظيّ، لوجدنا في

كلماتهم ـ ولو في نفس هذه الروايات ـ تأكيدات على النقل باللفظ والنصّ الحرفي مع الإمكان والقدرة، مع أنّنا لم نجد أيّ رواية تتحدّث على حثّ الأصحاب على النقل الحرفي، ولو مقيّدةً بقدر المكنة ومقدار الوسع والطاقة، ولو بصيغة: إن استطعتم النقل بلا زيادة ولا نقيصة فافعلوا، وإن لم تستطيعوا فلا جناح عليكم ما دمتم تريدون المعنى، فهذا كلّه يكشف عن أنّ النبي وأهل البيت لا تقييد عندهم ـ حتى في هذه الروايات ـ بحال الاضطرار، نعم توحي رواية داود بن فرقد بالتفصيل بين قصد العمد وغيره.

النوع الثاني: الروايات المرخّصة بالنقل بالمعنى مطلقاً دون فرض حالةٍ خاصّة ولا تقييد، كصحيحة محمد بن مسلم، فهذه الروايات لا تقف عند حدّ، بل هي ترخّص مطلقاً، ولو لمن كان حاله من مثل حال محمّد بن مسلم.

والسؤال: ماذا يعني ترخيص المتكلّم أن يُنقل عنه بالمعنى، دون أن يحثّنا على الاهتمام بالنقل الحرفي؟

والجواب: إنّ هذا يعني أنّ المتكلّم لا يخشى ضياع شيء مهم يقصده من الكلام عندما يتمّ النقل بالمعنى، حيث ستأتي قريباً النتائج التي تترتّب على النقل بالمعنى، إذاً فكلّ شيء يفوت بالنقل بالمعنى يُعلم من الترخيص المطلق أنّ المتكلّم لا يقيم سنّته عليه، وإلا لكان ترخيصه المطلق تفويتاً لمصالحه وأمراً غير عقلائيّ، إلا إذا رجع لمفهوم الاضطرار وتزاحم المصالح كما قلنا، وسيأتي مهمّ الآثار قريباً.

وعلى أيّة حال، فنتيجة البحث في الدليل الأوّل أنّ الروايات التامّة سنداً وغيرها، تؤيّد ترخيص النبي وأهل بيته في النقل عنهم بالمعنى ولو في الجملة، فإذا حصل الوثوق بها تمّت، وإلا احتاجت لمؤيّدات ومقويّات وعواضد خارجيّة أخرى أيضاً.

٢.٢.٢. مرجعيّة السيرة والعرف العقلائيّ العام في ترخيص النقل بالمعنى

الدليل الثاني: التمسّك بالعرف الإنساني العام والسيرة العقلائيّة القائمة على التجويز

والترخيص في النقل بالمعنى، فهذه عادات الناس ينقلون أخبار بعضهم بالمعنى ويندر أن تُنقل النصوص باللفظ، ولا يرون ذلك كذباً ولا خيانة، ولم يرد أيّ ردع من كتابٍ أو سنّة عن ذلك، مما يدلّ على جوازه مطلقاً، سواء في النقل عن النبيّ وصحابته وأهل بيته أم غيرهم، ما لم يرد دليل خاص، كما هي الحال في القرآن الكريم مثلاً، ولعلّه لهذا عبّرالعلامة كاظم مدير شانه جي، بأنّ بداهة العقل قاضية بذلك[1].

وليس لم يرد ردع عن هذه السيرة من الشرع فحسب، بل قد وردت الروايات المجوّزة بذلك، ومنها ما هو الصحيح سنداً، كما تقدّم، فهذه الروايات توافق البناء العقلائي، وهذا ما يقوّي موقعها إزاء ما قد يتصوّر أنّه دالّ على اشتراط الحرفيّة في النقل؛ لأنّ اشتراط الحرفيّة نحوٌ من الردع عن بناء العقلاء في الجملة، وقد يقال بأنّه لا يكفي في الردع مجرّد رواية أو روايتين، وفيهما الضعيف سنداً.

ومن هنا، يظهر عدم وجود مبرّر لفرض أصالة النقل باللفظ عند الشكّ في أنّ المنقول هو اللفظ أو المعنى، بحجّة ظهور كلام الناقل بأنّ المنقول هو اللفظ كما ذكره السيد محمّد سعيد الحكيم[2]؛ لأنّ الترخيص الشرعي، وعدم منافاة النقل بالمعنى للوثاقة، وجريان السيرة والعادة والغلبة ونحو ذلك، كلّ هذا ينفي وجود أصول من هذا النوع، ولا أقلّ من الشك في وجود أصل شرعي أو تعبّدي أو عقلائي هنا، فيؤخذ بالقدر المتيقّن.

٢.٢.٣. الاستناد للشهرة العلمائيّة الإسلاميّة

الدليل الثالث: الشهرة العارمة بين العلماء المسلمين على جواز النقل بالمعنى، بل لعلّه

---

(١) انظر: كاظم مدير شانه جي، علم الحديث: ١٥٢؛ والقمي، القوانين المحكمة: ٤٨١؛ والفصول الغرويّة: ٣٠٨؛ ومهدي مهريزي، حديث بجوهي ١: ١٨٧ ـ ١٨٩؛ وأبا الحسن الشعراني، الحاشية على شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ٢١٤؛ وأبو طالب تجليل، رسالة حجيّة الشهرة: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢) انظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ١٧١، رغم إقراره بجواز النقل بالمعنى وحجيّته.

إجماعٌ بين الإماميّة[١]، فقد قال الحسين بن عبد الصمد: «وقد ذهب جمهور السلف والخلف من الطوائف كلّها، إلى جواز الرواية بالمعنى إذا قطع بأداء المعنى بعينه..»[٢]. كما نسبه فخر الدين الطريحي إلى «عامّة المحدّثين إلا من شذّ من أهل الخلاف»[٣]، ولعلّه لهذا عبّر السيد محمد الروحاني عن النقل بالمعنى بأنّه حجّة بلا إشكال[٤]، وعبّر الغفاري بأنّه المعروف بين أصحابنا وجمهور السلف والخلف[٥]، بل نصّ الميرزا القمي على عدم الخلاف بين أصحابنا فيه، وأنّ المخالف بعضُ أهل السنّة فقط[٦]، وقريب منه صاحب المعالم والشيخ الأنصاري[٧]، وفي الفصول للمحقّق الإصفهاني أنّه لا يعلم خلافاً فيه بين أصحابنا، وأنّ عليه أكثر أهل السنّة والمخالفين، وأنّه طريقة السلف[٨].

ولهذا نسب القول باشتراط الحفظ إلى خصوص ابن سيرين وثعلب وأبي بكر الرازي من الحنفيّة وابن عمر[٩].

بل قد سبق أن تحقّقنا، وقلنا بأنّ التتبّع لا يُساعد على وجود قول معتدّ به يرى حرمة النقل بالمعنى، غايته توجد بعض التقييدات والشروط.

إلا أنّ كلمات الزركشي توحي بوجود فريق كبير اختار المنع، حيث قال: «والمذهب الثاني: المنع مطلقاً، بل يجب نقل اللفظ بصورته، سواء العالم وغيره، ونقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحرّي في الحديث، وقال: إنّه مذهب مالك، ونقله إمام الحرمين

(١) انظر: تجليل، رسالة حجيّة الشهرة: ٤٥٥.

(٢) وصول الأخيار: ٤٤٨.

(٣) جامع المقال: ٤٢.

(٤) المرتقى إلى الفقه الأرقى ١: ٣٨٩.

(٥) علي أكبر غفاري، دراسات في علم الدراية: ١٩٠.

(٦) القوانين المحكمة: ٤٧٩.

(٧) المعالم: ٢١٢؛ ومطارح الأنظار: ٢٥٢.

(٨) الفصول الغرويّة: ٣٠٨.

(٩) الغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٩٠.

وابن القشيري عن معظم المحدّثين وبعض الأصوليّين، وحكاه غيره عن أبي بكر الرازي من الحنفيّة، وهو مذهب أهل الظاهر، كما نقله القاضي عبد الوهاب، ونقله صاحب الواضح عن الظاهريّة، كما نقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجماعة من التابعين، منهم ابن سيرين، وبه أجاب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ووهم صاحب التحصيل فعزاه للشافعي، وحكاه ابن السمعاني عن ثعلب من النحويّين أي لأجل إنكار أصل الترادف في اللغة. ونقل الماوردي عن مالك: لا ينقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى بخلاف حديث الناس، لكن قال الباجي: لعلّه أراد به من لا علم له بمعنى الحديث، فقد نجد الحديث عنه تختلف ألفاظه اختلافاً بيّناً، وهذا يدل على أنّه يجوز عنده للعالم النقل على المعنى»[1].

وعلى أيّة حال، فهذا الدليل، إن قُصد به الاستناد إلى سيرة المتشرعة والرواة، فسيأتي الحديث عنها، وإن قُصد الاعتماد على مواقف غيرهم، فلا حجيّة فيها ولو بلغت الإجماع؛ لاسيما مع وضوح مدركيّة هذا الحكم، ووجود الروايات المنتشرة في أحاديث المسلمين ترخّص بالنقل بالمعنى، مضافاً إلى سائر الأدلّة المذكورة في المقام منذ قديم الأيّام.

٢.٢.٤. الاستناد لمرجعيّة السيرة المتشرّعيّة وتجربة الرواة التاريخيّة

الدليل الرابع: الاعتماد على سيرة المتشرّعة والرواة والصحابة والأصحاب؛ فإنّه كان ديدنهم النقل بالمعنى، وقد نصّ المحقّق الحلّي على أنّ الصحابة كانت تروي مجالس النبيّ بعد مضي مدّة عليها، ومن البعيد بقاء الألفاظ بعينها في أذهانهم[2]، بل قد قطع الفخر الرازي والعلامة الحلي بأنّنا نعلم بعدم كتابة الصحابة للأحاديث مع روايتهم لها بعد مدّة، فيقطع بعدم النقل اللفظي[3]، علماً أنّ التدوين وإن كان موجوداً في القرن الهجري الأوّل

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٤١٤.

(٢) انظر: معارج الأصول: ٢٢٠.

(٣) انظر: الرازي، المحصول ٤: ٤٦٩؛ والحلي، تهذيب الوصول: ٢٤١؛ والنووي، شرح صحيح

لكنّه كان محدوداً للغاية سواء بين الشيعة والسنّة، كما هو معلوم.

وذكر الفخر الرازي أنّ الصحابة نقلوا قصّةً واحدة بألفاظ مختلفة مذكورة في مجلس واحد، ولم ينكر بعضهم على بعض فيه، وذلك يدلّ على جواز النقل بالمعنى[1].

وقد نصّ السيد البروجردي وغيره على شهرة النقل بالمعنى بين الرواة، وأنّها طريقة الأصحاب[2]، وهو ما صرّح به أيضاً الشيخ ناصر مكارم الشيرازي[3]، بل لقد اعتبر العلامة الشعراني هذا الدليل أقوى الأدلّة على جواز النقل بالمعنى[4]. ويذكر البهبودي أنّ الرواة كان منهم من لا يكتب، مثل أبي بصير، حيث كان ضريراً لا يرى، ومن كان يكتب منهم كان يكتب بعد حين، وهم الأكثرون، وبعضهم القليل كان يكتب في مجلس الإمام[5].

وهناك نصوص كثيرة عن المحدّثين تدلّ على نقلهم بالمعنى، فانظرها في كتاب (مناهج المحدّثين في رواية الحديث بالمعنى)[6].

والغريب أنّ الشيخ محمد صادق النجمي اعتبر أنّ النقل بالمعنى في كتاب صحيح البخاري دليل ضعف أحاديثه[7]، وليت شعري كيف لم يقرأ ما عند أبناء مذهبه الإمامي في هذا المضمار، وهل كان أهل البيت يعلّمون رواتهم نقل الأحاديث بطريقة ضعيفة توهن الأحاديث؟ وكيف له أن يثبت النقل باللفظ في غالب الحديث الإمامي فضلاً عن جميعه؟

مسلم ١: ٣٦

(١) الرازي، المحصول ٤: ٤٦٧؛ وانظر: السرخسي، أصول الفقه ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) انظر: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٢٣٩؛ والقوانين المحكمة: ٤٨٢.

(٣) القواعد الفقهيّة ١: ٤٩.

(٤) أبو الحسن الشعراني، الحاشية على شرح أُصول الكافي للمازندراني ٢: ٢١٤، الهامش.

(٥) معرفة الحديث: ٤٥.

(٦) عبد الرزاق الشايجي ومحمد السيد نوح، مناهج المحدّثين في رواية الحديث بالمعنى: ١١ ـ ٢٩.

(٧) انظر: أضواء على الصحيحين: ١٢٥.

نعم، نحن نقرّ بأنّ بعض الرواة كانوا يكتبون مباشرةً، لكن السؤال: هل كان هذا هو السائد لدى الجميع، لاسيما عن الإمامين الباقر والصادق ومن قبلهما؟

إنّ المعروف أنّ حركة الكتابة ـ بغض النظر عن الكتابة المباشرة ـ بدأت بالازدهار في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، أي بعد وفاة الإمامين الصادقَين، أما في عصرهما ـ لاسيما عصر الباقر ومن سبقه ـ فقد كانت قليلة جداً، ولا توجد عندنا شواهد على شيوعها في أوساط أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

ولعلّ الذي يحسم هذه القضيّة هو واقع الكتب الحديثيّة الموجودة بين أيدي المسلمين اليوم، فإنّنا لو رجعنا إليها لوجدنا الرواية الواحدة مرويّةً كثيراً باختلافات طفيفة في التعبير، وهذا أمرٌ واجه العلماء في حديث (لا ضرر)، وكذلك في حديث الثقلين، حيث عُثر فيه على اختلافات في المصادر الشيعيّة بلغت ٢٣٤ اختلافاً، ومهما فرضنا أسباباً أخرى لحصول بعض الاختلاف فلا يمكن أن تكون جميعها راجعة إلى التصحيف أو خطأ النسّاخ أو السهو والنسيان أو كذب الرواة، وإنما إلى النقل بالمعنى أيضاً[1].

وإذا اطّلعنا على التاريخ والسنّة الطبيعيّة بين الناس، لترقّبنا أيضاً ظهور حالة النقل بالمعنى، فكثير من الرواة لم يكتبوا، لاسيما في القرن الهجري الأوّل وبعض الثاني، ومع ذلك تمّ تناقل الأحاديث، فلو كان النقل بالمعنى مرفوضاً، وهو شائع، وكما يقول النجمي: موجوداً عند أهل السنّة، لكان ينبغي للأئمّة عليهم السلام أن يحذروا منه، فإنّ خطره سيكون كبيراً لو كان محرّماً أو كان مضرّاً بالسنّة الشريفة، فكيف لم نسمع تعليقاً ـ ولو عبر رواية واحدة ضعيفة ـ من أحد من الصحابة أو أهل البيت، خاصّة في ١٥٠ سنة الهجريّة الأولى على السيرة القائمة، بل وعلى سيرة أهل السنّة، بل على العكس تماماً وجدنا تأييداً منهم لذلك، فما هذه الصدفة التي جمعت كلّ هذه العناصر لولا أنّ الشريعة الإسلاميّة تجيز النقل بالمعنى حتى بما يشمل النقل عن النبيّ وأئمّة الدين؟

---

(١) انظر في ذلك أيضاً: مهدي، مهريزي، حديث بجوهي ١: ١٩١ ـ ١٩٤.

ثم هل كان كلّ المتشرّعة ينقلون ـ غير الروايات ـ باللفظ، وهل إذا قال أحد لأحد كلمةً نقلها عنه باللفظ، بما في ذلك العرب وغيرهم؟ فلماذا لم نجد ردعاً عن هذا النقل لو كان محرّماً شرعاً بعرضه العريض؟ فهذا كلّه يكشف عن أنّ أهل البيت وعامّة الصحابة كانوا راضين بمبدأ سياسة النقل بالمعنى، فليست حراماً شرعاً.

بل إنّ أهل الكتاب كانوا ينقلون قصص الأنبياء من قبل، ويحرز بأنّهم لم يكونوا ينقلونها باللفظ؛ لبُعد ما بينهم وبينهم من حيث زمان التدوين خاصّة اليهود، ومع ذلك لم نجد ذماً لهم على هذه القضيّة في الكتاب أو السنّة إطلاقاً رغم كثرة النقد عليهم فيهما.

وقد تقول: إنّ نفس سؤال الأصحاب عن النقل بالمعنى، دليلٌ على مركوزيّة النقل باللفظ، فكيف يُدّعى قيام السيرة المتشرعيّة على ذلك؟

والجواب أوّلاً: لا يكشف ذلك عن المركوزيّة بمعنى التنديد بالنقل بالمعنى، بل قد يكون الارتكاز هو أفضليّة هذا النقل حيث يمكن، وإنّما وجّهوا الأسئلة من باب الخوف والحذر من أن يؤدّي النقل بالمعنى إلى تلاشي بعض المطلوب في الرواية، وهذا كافٍ في التبرير.

ثانياً: إذا كانت هذه الروايات دليلاً على المركوزيّة، فهي دليلٌ على الجواز أيضاً، فبعد صدورها كيف يُدّعى قيام السيرة المتشرّعية على النقل باللفظ، لتكون كاشفاً عن إرادة الإمام النقل باللفظ، مع أنّه في هذه الروايات نفسها يصرّح بجواز النقل بالمعنى، ولو بشروط؟

ثالثاً: من الممكن جداً أن تكون أسئلة أصحاب الأئمّة نتيجة وجود رأي سنّي بلزوم النقل باللفظ، فأرادوا استبيان الموقف، لاسيما وأنّه المنقول عن مثل ابن سيرين وابن عمر وأمثالهما، فلا ينحصر السؤال بمركوزيّة ضرورة النقل باللفظ، بل قد ينطلق من وجود قول في الوسط الإسلامي به، فأراد الرواة معرفة حال نقلهم، وأنّه يجوز أو لا يجوز.

وعليه فالسيرة المتشرّعية خير دليل على جواز النقل بالمعنى.

إلا أنّه يمكن التوقّف قليلاً عند الاستناد للسيرة على مستوى بعض الزوايا، رغم القبول بالاستدلال مبدئيّاً، وذلك:

أ ـ إنّ الملاحظ في نقل الأحاديث المختلفة فيما بينها في دقّة النقل، أنّ هناك تشابهاً كبيراً في النصّ المنقول، غاية الأمر أنّ هناك زيادة ونقيصة، الأمر الذي يكشف عن كونهم كانوا يسعون لتلقّي ونقل الحديث بلفظه، غاية الأمر أنّهم كانوا يعجزون أحياناً كثيرة عن ذلك؛ للسهو أو النسيان أو غير ذلك، وإلا فلماذا كانت الأحاديث المنقولة بالمعنى متشابهة كثيراً في بعض الألفاظ والتراكيب، وحديث الثقلين المذكور يؤكّد هذا المعنى الذي ندّعيه.

وهذه المداخلة تهدف لتضعيف الاستناد لواقع النصوص الحديثيّة التي بين أيدينا، لإثبات أنّ الاختلافات نشأت من خلال النقل بالمعنى، وهي تقلّص هذه الفرضيّة، لكنّها لا تبطل أصل الاستدلال بالسيرة على جواز نقل المعنى، كما هو واضح؛ لأنّها لا تقدر على إثبات أنّ هذا التقارب في الألفاظ نشأ عن ارتكاز حرمة النقل بالمعنى، بل قد يكون ناشئاً عن ارتكاز أفضليّة النقل بالمعنى، والتباري به بين الرواة والمحدّثين.

ب ـ إنّ غاية ما يعطيه دليل السيرة هنا هو الترخيص في النقل بالمعنى عند العجز عن النقل باللفظ، فعندما لا تتوفّر الكتابة عندهم، يعلم أنّ حالهم يغلب عليه عدم حفظ الألفاظ والعجز عن حفظها لمدد طويلة، وفي هذه الحال لو نقلوا المعنى لدلّ ذلك على الترخيص به عند عدم تحقّق الحفظ، ولا يدلّ على الترخيص به مطلقاً، ولو كان الإنسان حافظاً للحديث، فيُرجع لبعض صور القول بالتفصيل التي تقدّمت سابقاً.

إلا إذا قيل: لو كان النقل باللفظ واجباً لزمهم تهيئة مقدّماته، ولا يظهر من حالهم السعي لذلك أصلاً، وإنّما نشأت عمليّة التدوين لاحقاً من مبرّرات أخرى، وليس تحرّزاً من موضوع النقل بالمعنى كما يظهر بالمراجعة التاريخيّة، بل لو كان ارتكاز النقل باللفظ موجوداً، وليس ارتكاز النقل بالمعنى، لظهرت أسئلة كثيرة في هذا الصدد؛ لشدّة الابتلاء

بهذا الموضوع، وما ظهر كلّه يعزّز فرضيّة الترخيص بالنقل بالمعنى وليس العكس، عبر تركيب هذا الدليل مع الدليل الأوّل، فلاحظ.

٢.٢.٥. الدلالة القرآنيّة على جواز النقل بالمعنى، وقفة تحليل

الدليل الخامس: لقد اعتُبر القرآن الكريم نفسه أكبر شاهد على جواز النقل بالمعنى. واستخدام القرآن الكريم في مسألة النقل بالمعنى جاء في كلمات الباحثين من عدة وجوه، كثيرٌ منها بالغ الضعف، نُعرض عنه لوضوح وهنه، وأقواها مع إضافة منّا:

١ ـ إنّ القرآن الكريم حدّثنا عن بعض القصص بأشكال مختلفة ـ كما يقول حماد بن سلمة وغيره[1] ـ فمثلاً في قصّة موسى، تارةً يقول: ﴿**بِشِهَابٍ قَبَسٍ**﴾ (النمل: ٧)، وأخرى يقول: ﴿**بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى**﴾ (طه: ١٠)، وثالثة يقول: ﴿**بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ**﴾ (القصص: ٢٩).

وفي حديثه عن قصّة إبليس وآدم، قال تارةً: ﴿**قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾ (الأعراف: ١٢، ص: ٧٦)، وأخرى: ﴿**قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ**﴾ (الحجر: ٣٣)، وثالثة: ﴿**قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا**﴾ (الإسراء: ٦١).

وفي قصّة موسى والسحرة، تارةً يقول: ﴿**فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَى أَلْقُواْ مَا أَنتُم مُّلْقُونَ**﴾ (الشعراء: ٤٣، ويونس: ٨٠)، وأخرى: ﴿**قَالَ أَلْقُوْاْ فَلَمَّا أَلْقَوْاْ سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ**﴾ (الأعراف: ١١٦)، وثالثة يقول: ﴿ **قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ ..**﴾ (طه: ٦٥ ـ ٦٦).

وغيرها الكثير من المواضع في القرآن، فهذه الاختلافات الطفيفة تؤكّد أنّ القرآن كان

---

(١) الشيخ حسن، المعالم: ٢١٣؛ والطريحي، جامع المقال: ٤٣؛ والقمي، القوانين المحكمة: ٤٨١ ـ ٤٨٢؛ والفصول الغرويّة: ٣٠٨؛ ومناهج المحدّثين: ٣١؛ والحلي، معارج الأصول: ٢٢٠؛ وأبو طالب تجليل، رسالة حجيّة الشهرة: ٤٥٤.

ينقل بالمعنى لا باللفظ الحرفي، فلا يُعقل أن يكون النقل بالمعنى منافياً للأمانة والوثاقة والصدق.

٢ ـ إنّ لغة إبراهيم وموسى وعيسى ونوح وأكثر الأنبياء لم تكن لغةً عربيّة، ومع ذلك تحدّث عنهم القرآن ونقل كلماتهم، ومن الواضح أنّ هذا النقل يستبطن حصول ترجمة للنصّ المنقول، والترجمة في حقيقة أمرها نحوٌ من النقل بالمعنى كما هو واضح، بل هي من أبرز أنحاء النقل بالمعنى، فيكون القرآن قد استخدم هنا أسلوب النقل بالمعنى بنفسه، وهذا خير دليل على الجواز وعدم كون ذلك خيانةً ولا كذباً ولا نحو ذلك، مما لا يمكن نسبته إلى الله تعالى أو إلى القرآن الكريم.

ولا يختصّ هذا الدليل بالقرآن الكريم، بل مسألة الترجمة تجري في الروايات أيضاً، فنحن نعلم علماً إجمالياً بصدور الروايات عن النبي و.. في قصص الأنبياء، ومن الواضح أنّها تعتمد على الترجمة، إذاً فالنبيّ وأهل البيت شاركوا جميعاً في استخدام أسلوب النقل بالمعنى أيضاً، فيكون هذا دليل الجواز.

وبأصل قضيّة الترجمة يستدلّ الفخر الرازي عبر دليل آخر لا بأس بالإشارة إليه هنا، وعدم الحاجة لإفراده بالذكر، حيث يقول: «إنّه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال العربيّة بالعجميّة، فبأن يجوز إبدالها بعربيّة أخرى كان أولى، ومن أنصف عَلِمَ أنّ التفاوت بين العربيّة وترجمتها بالعربيّة أقلّ مما بينها وبين العجمي»[1].

وقد يورد على الاستدلال القرآني هذا من أكثر من جهة، وذلك:

أوّلاً: ما أورده بعضهم على هذا الدليل في شقّه الأوّل، بأنّ الله تعالى يعلم علم يقين بمراد المتكلّم وقصده، فيأتي بما يوافق نيّته، فلا يُقاس فعله تعالى بفعل البشر أو العكس، حتى نجعل من فعله دليلاً[2].

---

(١) الرازي، المحصول ٤: ٤٦٧؛ وانظر: الحلي، تهذيب الوصول: ٢٤١.

(٢) مناهج المحدثين: ٣٢.

إلا أنّ هذا الإيراد في غير محلّه فيما يتصل بالشقّ الأوّل نفسه؛ لأنّ المسألة لو كانت كذلك، فإنّ الله نقل القول لا القصد، ومعه فلا يصحّ نقل جملة واحدة عدّة مرات، مع وجود اختلافات فيها، نعم هذا الإيراد يمكن أن يسجّل على مسألة الترجمة، لا على مسألة تعدّد ألوان النقل بما يعدّد المعنى.

بل يمكن أن يقال: إنّ المسألة ليست في العلم بمراد المتكلّم فحسب، بل في أنّ نقل مراده بغير اللفظ، فيه خيانةٌ وكذب أو لا؟ والآيات تدلّنا على أنّ اللفظ ليس بشرطٍ في النقل، نعم تبقى قضيّة العلم بالمراد، وهذا قد يدّعيه الإنسان في بعض الموارد أيضاً، وقد شرطوا العلم بالمراد في جواز النقل بالمعنى، كما تقدّم وسيأتي بإذن الله، فإذا صحّ الإشكال هنا فلابدّ من فرضه أنّ الله يعلم بالمراد علماً لا يمكن أن يرقى إليه علم الإنسان، فالجواز في حقّه تعالى لا يلازمه الجواز في حقّ غيره.

ثانياً: ما ذكره صاحب الفصول، من أنّ محلّ التنازع في مسألة النقل بالمعنى فيما إذا لم يُقم الناقل قرينةً على كونه بصدد النقل بالمعنى، أمّا هنا فقرينة الموقف معه، وهو اختلافُ اللغات[1].

إلا أنّ كلامه غير واضح على إطلاقه كما ألمحنا مطلع هذا البحث؛ فإنّ مشكلة النقل بالمعنى ليست فقط في الإيحاء بأنّ اللفظ للنبيّ، حتى نرفع هذه المشكلة بإقامة القرينة على أنّنا بصدد النقل بالمعنى، الأمر الذي يمكن أن يدّعيه كلّ القائلين بجواز النقل بالمعنى في الحديث، من حيث وجود تبانٍ عقلائيّ عام وسنّة متشرّعية عامّة على النقل بالمعنى، وهما كافيان في تحقيق هذه القرينة الرافعة للإشكال، فالمشكلة ليست هنا فقط حتى يناقش صاحب الفصول من هذه الزاوية، بل في أنّ هذا النقل يخالف الأمانة، ولا ينقل تمام ما أراد المتكلّم بدقّة، ويوجب تضييع النصوص، ونحو ذلك، وهذا لا فرق فيه بين أن يقول الشخص: أنا أنقل بالمعنى أو لا؛ لأنّ مجرّد قوله هذا إخبارٌ عن أنّني أريد أن أخون المنقول

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٨.

عنه أو أريد أن أضيّع نصوصه، فمحرّموا النقل بالمعنى لهم زوايا متعدّدة توجب التحريم، والنصوص القرآنيّة هذه تصلح لهدم بعض زواياهم على الأقلّ.

ثالثاً: ما ذكره ابن حزم من التمييز بين الترجمة فتجوز على سبيل التعليم والإفهام، وبين غيرها فلا يجوز[1].

وهذا أمرٌ لم نفهم وجه التمييز به، فليكن نقل الحديث بهذا المعيار كذلك، إلا أن يقول بقضاء الضرورة بذلك كما سنشير قريباً.

رابعاً: إنّ ما يفيده هذا الدليل ليس ترخيص النقل بالمعنى مطلقاً، بل الترخيص به في حال الضرورة؛ لأنّ النصوص المنقولة في القرآن الكريم في الشقّين معاً، هي نصوص غير عربيّة، والنصّ القرآني إمّا أن لا ينقلها مع ضرورة نقلها لتحقيق الرسالة الإلهيّة، أو أن ينقلها بالمعنى، وفي هذه الحال عندما ينقلها بالمعنى يلزمه الترجمة، واختلاف التعابير في بعض الأحيان جاء بعد الترخيص بالنقل بالمعنى للضرورة، فإنّك إذا أجزت النقل بالمعنى للضرورة، يمكن للناقل بالمعنى أن ينقل الحديث عدّة مرات بعدّة وجوه، ما دام المعنى المراد واحداً أو فقل: ما دام المعنى الواصل لا تهافت فيه بين هذه الوجوه ولو تغاير بالزيادة والنقيصة، فلعلّ موسى قال بعض الكلمات، ثم جاء القرآن ونقلها بالمعنى مجزءاً فكانت الصورة الأصليّة هي: آتيكم بخبرٍ أو شهاب قبس أو جذوة من النار أو أجد على النار هدى.

خامساً: إنّه لو نقلت نصوص الأنبياء وغيرهم بالمعنى فلا يوجد ضرر من ذلك؛ فلعلّ المصلحة في نقل هذا المقدار ممّا قالوه (أي هذا المقدار من كلّ قولٍ منهم)، وعدم وجود مفسدة في ترك الباقي، وهذا ينفع في الترخيص بالنقل بالمعنى من حيث المبدأ، أمّا فيما نحن فيه في مورد الحديث النبويّ فإنّ المحرّم للنقل بالمعنى يرى أنّ النقل بالمعنى يفضي ترخيصه وتحقّقه خارجاً إلى ضياع الرسائل الحقيقيّة التي أرادها النبيّ وأهل بيته

(١) انظر: الإحكام ٢: ٢٠٧.

وصحابته، وتلاشي الأحكام الشرعيّة ولو في الجملة، فالاستدلال بالقرآن الكريم مثبتٌ لجواز النقل بالمعنى من حيث المبدأ والعنوان الأوّلي، لا من حيث العنوان الثانوي الملحوظ فيما نحن فيه أيضاً.

وهذا الكلام صحيح وتام، إلا أنّ غرض المستدلّ هنا هو إثبات ذلك، وأمّا عروض محاذير ثانويّة، فهذا ما سوف نتعرّض له لاحقاً بإذن الله، وعليه فيكفينا أنّ الاستدلالات هنا تثبت المبدأ في نفسه، أو في الجملة.

والمتحصّل أنّ النقل بالمعنى يمكن إثبات الترخيص فيه من خلال التجربة القرآنية النقليّة نفسها في الجملة.

٦.٢.٢. ترجمة الأحاديث النبويّة، نقد المقاربة

الدليل السادس: ما ذكره غير واحد، من اليقين بجواز ترجمة الأحاديث النبويّة، وقد عمل العلماء على هذه الترجمة، وكان من أشهرهم العلامة المجلسي في الترجمة إلى اللغة الفارسية، بل إنّ سفراء رسول الله إلى البلدان كانوا يترجمون أحاديثه المرسلة إلى الملوك، ولم يكن في ذلك أيّ ضير أو نكير[١]، بل إنّ ترجمة الحديث لغير العرب مجمعٌ على جوازه، فتجويز نقل الحديث بالمعنى أولى[٢]. بل إنّ كل أدلّة تجويز ترجمة القرآن قد تصلح مؤيّداً[٣]، على ما نحن فيه، ولو في الجملة.

وهذا الدليل:

أ ـ يصلح للاستئناس في بعض جوانبه، إلا إذا كشف عن سيرة متشرّعيّة متصلة واضحة؛ وهو صعب، فمن أين لنا إثبات سيرة في عصر النصّ على ترجمة الحديث

---

(١) انظر: المستصفى: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ ومناهج المحدثين: ٣٩ ـ ٤١.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى: ١٣٣.

(٣) إنّما جعلناه مؤيّداً؛ لأنّ نصّ القرآن محفوظ مدوّن، وهذا بخلاف ما نحن فيه غالباً، لكنّه نافع في الجملة، فتأمّل جيّداً.

الشريف؟ فربما كانوا ينقلون اللفظ لغير العربيّ ثم يشرحونه، فيحافظون على النقل اللفظي، كما يحصل كثيراً اليوم في المجتمعات غير العربيّة.

إلا إذا قيل: إنّ عامّة الناس من غير العرب ـ وليس العلماء والخطباء ـ كانوا يذكرون الأحاديث فيما بينهم في السوق والبيت والسفر وغيرها، بلغاتهم دون تدقيق، ومع ذلك لم يرد في حقّهم أيّ إشكال أو تحذير، ومن البعيد أنّ جميعهم كان يحفظ متون الحديث وينقلها بالعربيّة، ثم يشرحها، كما هي طريقة الكثير من الخطباء غير العرب اليوم.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ التداول الشعبي للحديث في الفضاءات غير العربيّة يبعد معه أن يكون منقولاً باللفظ ثم مشروحاً، بل لعلّ التداول الشعبي للحديث في الفضاءات العربيّة آنذاك يستبعد معه ذلك.

ب ـ إنّ الناقلين عبر الترجمة يضمّون قرينتهم معهم، والدالّة على أنّهم ينقلون مضمون ما فهموه، كما تقدّم من صاحب الفصول، من أنّ الترجمة بنفسها قرينة النقل بالمعنى، فكأنّهم يقولون: نحن لا ننقل اللفظ حتى لا يصدق عنوان الكذب، بل نحن نخبركم بما فهمنا من اللفظ، فهو إخبار عن الفهم لا عن الحديث نفسه.

لكنّ هذه الملاحظة التي تنطلق من أنّ السامع للترجمة يعلم أنّه ليس كلام النبي بل معناه[1]، قد تنفع المستدلّ هنا عبر ضمّ مقدّمة تقول بأنّ التباني العرفي لما كان قائماً على النقل بالمعنى صار بمثابة القرينة المتصلة على أنّه إنّما ينقل بالمعنى، فيكون كافياً في بحثنا، على مستوى هذه النقطة بالخصوص، لو ثبت هذا التباني.

ج ـ إنّ الحالات الخاصّة التي وقعت مع النبيّ في رسائل الملوك ونحوها، لا تكشف عن الرخصة من حيث المبدأ، بل تكشف عن ترخيص النبيّ في نقل كلامه المعين المشخّص بهذا الشكل، فهو ترخيص في مورد، وهذا لا إشكال فيه؛ من حيث خوف تفويت السنّة الشريفة برمّتها ووضعها في مواضع الخطر كما هو واضح؛ لأنّ الموارد

---

(١) مهريزي، حديث بجوهي ١: ١٩١.

محدودة.

وعليه، فهذا الاستدلال غير قويّ بالمقدار اللازم.

٢.٢.(٨.٧).مرجعيّة قاعدتَي: البراءة ونفي الحرج

الدليل السابع: الاستناد إلى قاعدة نفي العسر والحرج، إذا لو أُلزم الناس النقل باللفظ للزم العُسر والحرج، وقد نُقل عن الحسن البصري أنّه كان يقول: لو لم يصحّ النقل بالمعنى لم نحدّث أبداً، وغيرها من الكلمات[١].

وكذلك يمكن القول بأنّ النقل بالمعنى جائزٌ؛ لأصالة البراءة بعد الشكّ في حكمه التكليفي، ومناقشة أدلّة التحريم، فتكون أصالة البراءة مرخّصة للنقل بالمعنى ولو في الجملة.

وهذا الدليل جيّد عندما نعدّيه إلى مطلق نقل الكلام، سواء الحديث الشريف أم غيره، لكن ما دمنا قادرين على أن نردف الكلام بجملة: ما مضمونه أو ما معناه، ونحو ذلك مما يرفع العسر والحرج، فلا موجب للترخيص في النقل بالمعنى مطلقاً نتيجة العسر، نعم أصالة البراءة محكّمة، غايته تحتاج إلى ردّ أدلّة التحريم.

وعلى أيّة حال، فقد تبيّن أنّ مهمّ الأدلّة هنا هو توليفة: الروايات الخاصّة، والسيرة العقلائيّة، والسيرة المتشرّعيّة، وأصالة البراءة، وأمّا سائر الأدلّة فتصلح مؤيّداً، وبهذا يثبت الترخيص في النقل بالمعنى، وفرض وجود تقييدات أو شروط يأتي الحديث عنه قريباً إن شاء الله.

٣.٢.أدلّة عدم شرعيّة نقل الحديث بالمعنى، دراسة وتعليق

قبل البتّ في الموضوع، لابد من ذكر أدلّة من يمنع عن النقل بالمعنى، حتى ننظر في

---

(١) نقل في مناهج المحدّثين: ٥٣ ـ ٥٩، مواقف بعض الشخصيّات، وكثير منها يدلّ على تبنّيهم النقل اللفظي، وليس المنع عن المعنوي.

توازن الأدلّة، وأبرز حوافز المنع[١] يمكن إرجاعها ـ بعد تقدّم الكلام في رواياتهم ـ إلى:

٢.٣.١. إشكاليّة صدق عنوان الكذب والخيانة في النقل بالمعنى

الدليل الأوّل: إنّ في النقل بالمعنى خيانةً وكذباً، فأنت عندما تنقل غير اللفظ تخبر عن أنّه (قال) جملةً، لكنّه لم يقلها في واقع الأمر، بل قال تركيبةً لغويّة غيرَها، فيكون ذلك كذباً وخيانة، وعندما يكون المنقول عنه مثل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فمن الواضح أنّ قبح الكذب والخيانة سوف يكون أشدّ.

وهذا الدليل يظهر منه أنّه يقارب الموضوع بعنوانٍ أوّلي، يُرجِع النقلَ بالمعنى إلى مفهوم الكذب والتزوير، ويمكن أن يجاب عنه:

أ ـ إنّ النقل بالمعنى لا يصدق عليه عرفاً مفهوم الكذب؛ فسنّة العقلاء قائمة على النقل بالمعنى، ولم يتهم أحدٌ أحداً بأنّه كذب عليه، فلو كان كذباً لبان قبحه ولتداولوه بينهم، نعم لو دلّ الناقل بكلام أو بقرينة إضافيَّين على أنّه ينقل اللفظ، ثمّ نقل بالمعنى تمّ هذا، إلا أنّ مفروض مسألتنا ليس كذلك، فإنّ كلمة (قال) لا تفيد هذا المدلول، بعد بناء العرف والعقلاء على فهمها بما هو أعمّ من المعنى واللفظ. ومن هنا يصحّ ما قاله صاحب الفصول: «لفظ (القول) إمّا حقيقة في القدر المشترك أو مجاز شائع فيه، بحيث لا ينصرف عند الإطلاق إلى نقل اللفظ»[٢].

ب ـ لو كان النقل بالمعنى خيانة أو تزويراً أو كذباً، فلا يُحتمل أنّ النبيّ وأهل البيت عليهم السلام يجيزون للرواة أن يكذبوا ويخونوهم في النقل، فضلاً عن أن ننسب هذه التهمة إلى القرآن الكريم؛ **وهذا ما يشكّل منبّهاً وجدانياً** لبُعد فرضيّة صدق عنوان الكذب، لاستبعاد القول بأنّ القرآن كذب ولو للضرورة أو أنّ الإمام رخص بالكذب على لسانه ولو للضرورة، فصدق عنوان الكذب على النقل بالمعنى بعيدٌ جداً عند العرف والعقلاء.

---

(١) ذكر بعضهم أدلّةً أخرى، فيها تطويل غير مهمّ، فانظر: مناهج المحدّثين: ٦٠ ـ ٦٩.

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٠٨.

وهذه المناقشة الثانية مبنائيّة لمن ثبت عنده الاستدلال بالقرآن والحديث على جواز النقل بالمعنى، فيستعين بذلك هنا ليرفع عنوان الكذب والخيانة، لا ليرفع حكمهما فقط عند الضرورة، أمّا من يقول بحرمة النقل بالمعنى ولا يرى ثبوت هذين الدليلين على الجواز، فمن الصعب أن نقول له هذه المناقشة الثانية؛ لأنّ موضوعها غير متحقّق في حقّه.

٢.٣.٢. إشكاليّة تعريض الحديث الشريف لخطر الزوال أو الوهن

الدليل الثاني: حيث كان المنقول عنهم هم الرسول وأهل بيته والصحابة، بحيث كانوا فصيحين بليغين في كلماتهم، فإن النقل بالمعنى فيه خوف عدم فهم الراوي للمضمون تماماً أو عدم قدرته على تأدية المعنى بشكل صحيح كما أدّاه النصّ الأصلي، من هنا يحكم ـ تحفظاً على مصالح الدين وعدم حصول تحريف أو خلل أو خطأ في نقل الدين ـ بلزوم الاقتصار على النصّ اللفظي الحرفي؛ لخطورة الموقف وحساسيته، لاسيما وأنّه عندما تكثر سلسلة السند وكلّ واحد يبدل كلمةً، فإنّه يخشى من زوال الحديث بعد تناقله، فضلاً عن أنّ الرواة ليسوا في العلم سواء، فلو أعطيناهم هذا الحقّ لغيّروا فيما حقّه عدم التغيير، ولحذفوا ما ظنّوه غير مهم وهكذا[١].

ولعلّ هذا هو مرجع الحديث النبويّ المتقدّم من أنّ الأفضل هو النقل كما سمع، فربّ حامل فقه غير فقيه، من حيث إنّ الناقل قد لا يكون فقيهاً فلو لم ينقل باللفظ أمكن أن يغيّب بعض ما لو سمعه الفقيه المنقول إليه لفهم منه دلالاتٍ ومعان.

وينقل الفخر الرازي صورة هذه المقاربة المانعة على الشكل الآتي: «لما جرّبنا رأينا أنّ المتأخّر ربما استنبط من فوائد آية أو خبر ما لم يتنبّه له أهل الأعصار السالفة من العلماء والمحقّقين، فعلمنا أنّه لا يجب في كلّ ما كان من فوائد اللفظ أن يتنبّه له السامع في الحال،

---

(١) انظر روح هذه الوجوه في: السرخسي، أصول الفقه ١: ٣٥٥؛ والفصول الغرويّة: ٣٠٨؛ ومناهج المحدثين: ٦٦ ـ ٦٩.

وإن كان فقيهاً ذكيّاً، فلو جوّزنا النقل بالمعنى فربما حصل التفاوت العظيم، مع أنّ الراوي يظنّ أنّه لا تفاوت.. لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ نفسه، كان للراوي الثاني تبديل اللفظ الذي سمعه بلفظ نفسه، بل هذا أولى؛ لأنّ جواز تبديل لفظ الراوي أولى من جواز تبديل لفظ الشارع، وكذا في الطبقة الثالثة والرابعة، وذلك يُفضي إلى سقوط الكلام الأوّل؛ لأنّ الإنسان وإن اجتهد في تطبيق الترجمة، لكن لا ينفكّ عن تفاوت وإن قلّ، فإذا توالت هذه التفاوتات إلى ما شاء الله كان التفاوت الأخير تفاوتاً فاحشاً، بحيث لا يبقى بين الكلام الأخير وبين الأوّل نوع مناسبة»[1].

ومن الواضح أنّ المعيار في هذا الدليل يختلف عن سابقه، فهناك يوجد حكم أوّلي وهو حرمة الكذب، وهو قابل للتعميم على نقل الحديث النبوي وغيره، فيما المعيار هنا هو حكم ثانوي خاصّ بالحديث الشريف، وهو وجوب حفظ الأحاديث وعدم تعريض النصوص المقدّسة للزوال أو التحريف، والمعيار الثانوي هذا لا فرق فيه بين أن يبيّن المتكلّم أنّه ينقل بالمعنى أو لا ينصب قرينة خاصّة على ذلك؛ لأنّ الخطر آتٍ من نفس وقوع النقل بالمعنى، لا من مفهوم الكذب وغيره، حتى نفضّه بمثل هذه القرائن.

وأعتقد أنّ البُعد الإشكاليّ الرئيس في مسألة نقل الحديث الشريف بالمعنى هو ظهور عنوان ثانوي خاصّ بمجال السنّة، لا أنّ مطلق النقل فيما بين الناس يحرم أن يكون بالمعنى.

هذا الدليل هو في تقديري ممتاز، وأجد أنّه قويّ ويستحقّ أخذه بعين الاعتبار، لأنّه يحمل نظرة واقعيّة للتجربة الإنسانيّة التاريخيّة، وهو يدعو للانتصار لنظريّة المنع، لكن توجد بعض الملاحظات التي تدفع لمقاربته من زوايا أكثر تعدّداً وتنوّعاً، تفرض شيء من تضييقه، أبرزها:

أوّلاً: ما يمكن توظيفه على تقدير ثبوت بعض الأدلّة السابقة في التجويز، وهو

(١) الرازي، المحصول ٤: ٤٧٠.

الروايات الخاصّة، وهو أنّه إذا صدق هذا الأمر، فكيف يجيز النبيّ وأهل بيته ورموز في الصحابة والتابعين النقلَ بالمعنى؟ ألم يدركوا التأثير السلبي المشار إليه، فلماذا لم يطبّقوا العنوان الثانوي المذكور؟! إنّ مجرّد ترخيصهم بالنقل بالمعنى، كاشف إمّا عن عدم وجود خطر معتدّ به أساساً، أو عن وجود خطر لكنّهم رأوا أنّ مصلحة اتساع حجم وكميّة الحديث المنقول أكبر من مصلحة الدقّة في النقل، فرخّصوا للناس بالنقل بالمعنى حتى يتسع نطاق نقل الحديث، وهكذا يكون العنوان الثانوي المفروض مزاحماً بعنوان ثانوي آخر في نظرهم.

ثانياً: إنّ ظاهرة نقل الأحاديث بالمعنى ظاهرة منتشرة ولها وجود في القرون الهجريّة الأولى، لاسيما الأوّل وشطر من الثاني، بل متوقّعٌ جداً وجودها، فإذا كان هناك خوف على الدين من استخدام هذه الطريقة التي هي بعنوانها الأوّلي جائزة؛ لعدم صدق عنوان الكذب عليها، وكانت مما يُخشى أن تطال القضايا الدينّية لجريان عادة العرف والعقلاء عليها، فإذا صحّ أنّها كانت خطراً على مصادر المعرفة الدينيّة فكيف سكت النبي وأهل البيت والصحابة عنها قرابة الثلاثة قرون؟ وكيف لم يرفضوها ويُعلنوا ذلك للملأ؟ ولم نجد رواية دالّة في هذا الموضوع، بل وجدنا نصوصاً مرخّصة! نعم ورد الاهتمام بالكتابة لا التنديد بالنقل المعنوي، فلاحظ.

ثالثاً: لعلّ الرسول وأهل بيته وازنوا في هذه القضية بين المصالح والمفاسد؛ فإذا منعوا التحديث إلا باللفظ، لربما عجز الكثيرون، وهذا ما توحي به بعض الروايات هنا، وقد نقلنا كلاماً عن الحسن البصري في ذلك على تقدير صدوره منه، وإذا تركوا الحديث نتيجة عدم قدرتهم على الحفظ الكثير، أدّى ذلك إلى ضياع حجم أكبر من نصوص السنّة، فيكون خطره أكبر من خطر النقل بالمعنى، ولهذا سمحوا بالنقل بالمعنى رغم المردودات السلبيّة الموجودة لصالح عدم ضياع السنّة بنسبةٍ أكبر.

وهذا الافتراض معقول جداً، ويمكن لنا نحن أن نمارسه مستقلاً بصرف النظر عن

موضوع سكوت النبي وأهل بيته؛ لضخامة حجم نصوص السنّة نسبةً إلى نصّ القرآن، ونحن نعرف أنّ عدد نُسخ القرآن ظلّت لفترة طويلة محدودةً جداً، فكيف إذا أُريد استنساخ السنّة والكُتّاب قليل؟!

ولشيء من التوضيح القياسي يمكننا أن نقول: إنّ الفاحص هنا يقارن بين التشدّد المفضي لخطر الإحجام عن النقل، والتساهل المفضي لخطر وقوع تحريفات جزئيّة في النقل، فيرجّح التساهل؛ ومثاله ظاهرة النسيان والسهو؛ فلو قلنا لكلّ الناس: إذا احتملت أنّك قد تنسى شيئاً من الحديث ولو كلمة فلا تحدّث، فهذا يوجب إحجام كثيرين عن التحديث؛ لأنّ مثل هذه الاحتمالات تأتي إلى ذهن العدول الصادقين الذين هم المهمّون بالنسبة إلينا، فيتراجع الحديث الصادق ويكثر انتشار أحاديث الكذبة، فهنا نضحّي بهذه القضيّة لصالح ما هو أهم منها.

نعم، هذه المناقشة وأمثالها تنحصر في إطار الحالة النوعيّة العسيرة للنقل باللفظ عموماً، أمّا لو انتشرت الكتابة فإنّ إمكانيّة النقل اللفظي تصبح عالية، فيمكن الإلزام بها في هذه الحال.

ويجب أن نعيد التوضيح بأنّ إشكاليّة العنوان الثانوي هنا لا فرق فيها بين أن يوضح الناقلُ أنّه ينقل بالمعنى أو لا؛ لأنّ الموضوع ليس موضوع الكذب، كما صار واضحاً.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ سدّ باب النقل بالمعنى، قد يوجب لو أُخذ بهذا العنوان الثانوي على إطلاقه سدَّ باب ترجمة الحديث، وهو ما له تأثير عظيم على نقل النصوص الدينيّة للغات العالم أجمع، بما يصعّب من فرص نشر الدين وعالميّته بمعنى من المعاني، وهذا مجرّد مؤيّد فانتبه.

رابعاً: إنّ هذا الرأي لو تمّ يمكن أن يجري في القرون الهجريّة الأولى قبل عصور انتشار المدوّنات، لا في مثل عصرنا؛ إذ النقل بالمعنى اليوم لا يضرّ بعد وجود المصادر المدوّنة المكتوبة للحديث، فيمكن النقل بالمعنى، سواء نبّه المتكلم إلى أنّه ينقل بالمعنى أم

لم ينبّه، إلا إذا كانت هنا قرينة حالية على النقل باللفظ، فإنّ النقل بالمعنى قد يندرج في الكذب حينئذٍ، فكأنّك تقول: قال النبي ما نصّه:...، ولكنّك تنقل بالمعنى، فإنّ هذا كذب في ادّعاء النصيّة.

وهذه الملاحظة الرابعة تفتح على ملاحظة أوسع منها، وهي أنّ النقل بالمعنى سوف يكون محدوداً بإطار المواضع التي توجب القلق على السنّة الشريفة، وغالباً ما يكون مركز هذا القلق هو تناقل الرواة والمهتمّين بالحديث وأهل العلم وطرق الرواية، لا مطلق من يتلفّظ بحديث ولو في القرون الأولى، خاصّة مع كون الحديث متداولاً بلفظه في زمانه من قبل رموز الرواة ونقلة الحديث.

خامساً: ما ذكره بعضهم، من أنّ شرط نقل الحديث بالمعنى خلوص الحديث من التفاوت وإحراز التطابق، فلا يرد إشكال التفاوت هنا[1].

لكنّه يُناقَش بأنّ المستدلّ لا يشكّك في حصول اليقين للناقل بعدم التفاوت، لكنّه ينظر بنظرة مجموعيّة للظاهرة عموماً في ظرق يقين كلّ فرد بتطابق ما ينقله مع ما سمعه، وانحفاظ المعاني بتمامها؛ وذلك أنّ هذا الفضاء ترتفع فيه إمكانيات الخسارة في أطراف الأحاديث هنا أو هناك، فيقين كلّ فرد في حقّ نفسه شيء، والرؤية المجموعيّة لواقع النقل في حال اليقين الفردي هذا شيء آخر؛ لأنّ اليقين قد لا يصيب الواقع، فلا يلتفت له صاحبه.

وعليه، فما يمكن أن نخرج به ـ بعد صرف النظر عن الملاحظة الأولى والثانية والثالثة المتقدّمة على هذا الدليل المانع ـ هو القول بحرمة النقل بالمعنى، في تلك الظروف والملابسات التاريخيّة، عند إمكان النقل باللفظ، فهذا القول هو الذي يحفظ تمام حيثيّات الفرضيّات المتعدّدة المشار إليها في موازنة المصالح والمفاسد، إلا أنّ جماع الملاحظات الثلاث هذه ـ وخاصّة الثانية منها ـ يصعّب من هذا القول ويبعدانه.

(١) الفصول الغرويّة: ٣٠٨.

والحصيلة التي نخرج بها من دراسة الحكم التكليفي للنقل بالمعنى، هي أنّ مبدأ النقل بالمعنى جائزٌ ولا دليل على حرمته، بل الدليل دالّ على جوازه، وأما النقل بالمعنى في باب السنّة النبويّة و.. فقد دلّ أكثر من دليل على جواز ذلك وعدم حرمته، وما دلّ على التحريم لم يثبت بقول مطلق، فالصحيح جواز النقل بالمعنى بشروطه، سواء للحديث الشريف أم لغيره، إلا إذا كانت هناك حالة خاصة لها عنوان خاص، وبهذا يتبيّن أيضاً جواز ترجمة الحديث وغيره. وإن كنّا نميل للاحتياط الأكيد بالنقل باللفظ عند إمكانه وعدم تعسّره، ونصب قرينة النقل بالمعنى ولو العامّة، عند عدم التمكّن من النقل باللفظ، هذا كلّه في عصور الرواية خاصّة، أو في ظروف مشابهة لها.

وممّا تقدّم يظهر الموقف من بعض التفصيلات، مثل التفصيل بين مقام التحديث والرواية ومقام الإفتاء والمناظرة كما قاله ابن حزم في الإحكام[1]، أو التفصيل بين كون مضمون الحديث حكماً شرعياً وبين أن يكون مسألة علميّة كالعقائد، فيجب اللفظ في الأوّل دون الثاني، كما نقل السمعاني[2].

فإنّ التمييز بين مقام الرواية ومقام الإفتاء، إذا كان من جهة أنّ نفس المقام قد يكون قرينة على إرادة نقل المضمون أو اللفظ؛ فإنّنا قلنا بأنّه مع شهرة النقل بالمعنى وجريان سيرة العقلاء وقيام النصوص على الجواز لا معنى للتمييز، فكلّها مطلقة، إلا إذا صار المقام بمثابة الشرط والتعهّد بالنقل باللفظ كما بيّنا سابقاً.

وكذلك الحال في التفصيل بين الحكم الشرعي وغيره، فهو غير واضح؛ ولعلّ منشأه تلك النزعة الفقهيّة الموجودة عند بعض العلماء المسلمين الذين صوّروا الفقه أخطر وأشرف وأهم ما في الدين، متساهلين في أمر العقيدة والأخلاق والتاريخ و.. وإلا فالأمور العقائديّة أكثر دقّةً وخطراً ـ في بعض الأحيان على الأقلّ ـ من مسائل الفقه و..

(١) الإحكام ٢: ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ وتوجيه النظر ٢: ٣٨٤.

(٢) توجيه النظر ٢: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

فهذا التمييز غير واضح؛ لعدم وضوح مدركه.

٢. ٤. شروط نقل الحديث بالمعنى، غربلة تقويميّة

حيث ثبت جواز نقل الحديث بالمعنى، يلزم بيان الشروط المأخوذة في الترخيص ـ لزوماً أو أفضليّةً ـ وهي:

الشرط الأوّل: اطمئنان الراوي بفهمه المعنى بشكلٍ سليم، وعدم تردّده في مراد النبيّ أو بعض مراده، بحيث يكون عنده فهم سليم للغة والمضمون[1].

ويتجلّى هذا الشرط في جهتين:

أ ـ الجهة اللغويّة البيانيّة، بمعنى أن يكون الناقل عارفاً باللغة (العربيّة) حتى يتسنّى له فهم كلامهم، لاسيما وأنّ بعض نصوصهم في غاية البلاغة والفصاحة، ككلمات إمام البيان عليّ بن أبي طالب، مما يحتاج فهمه إلى اطّلاع على اللغة العربيّة بشكلٍ جيّد.

ب ـ الجهة المضمونيّة المتنيّة، بمعنى أنّ بعض النصوص قد يحتاج فهمها إلى كون السامع مدركاً لفضاءات موضوعها ودلالاته، فإذا لم يكن كذلك لم يضمن أن يكون مدركاً لما أراده المتكلّم، فنقله عنه وهو غير متأكّد وإن لم يصدق عليه عنوان الكذب بالضرورة لو قلنا بأنّ الكذب هو خصوص الإخبار غير المطابق للواقع، أو خصوص الإخبار المخالف للاعتقاد، لكنّه يصدق عليه عنوان القول بغير علم على الله ورسوله، وهو ما ثبت بدليل خاصّ تحريمه.

ومن الواضح أنّ هذا الشرط بشقّيه يمكن تلافيه لو أنّ المتكلّم قال: إنّني أنقل لكم المقدار الذي فهمته من الحديث، ولست متأكّداً من تمامية فهمي أو تماميّة استيعابي، ففي هذه الحال لا يوجد أيّ محذور في البَين.

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٨؛ ووصول الأخيار: ١٥١؛ ومرآة العقول ١: ١٧٤؛ ومنهاج البراعة ١٤: ٥٧؛ والقوانين المحكمة: ٤٧٩؛ والجلالي، تدوين السنّة الشريفة: ٥٠٨؛ وابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: ١٣٦.

الشرط الثاني: اطمئنان الراوي بقدرته على صياغة تعبير يعبّر عن المعنى الذي فهمه، وكان يعطيه النصّ الأصلي، وقيامه بذلك بالفعل على وجهه، فإذا لم يحصل له هذا الاطمئنان لم يجز له النقل، إلا أن يشير إلى ذلك عند نقله كما تقدّم، ومن ثمّ فلابدّ أن يكون نقله ضابطاً ليس فيه زيادة ونقيصة في أصل الفكرة، وبتعبير بعضهم: عدم قصور الترجمة عن الأصل في إفادة المعنى، أو أن يتمكّن من الإتيان بالمعنى كاملاً[١]، بحيث لا يترك بعض الأفكار المترابطة ببعضها، فيكون نقله لما نقل مخلاً به نتيجة حذف بعض آخر وهكذا.

وهذا يعني أنّ اللفظ المطلق عليه أن لا ينقله مقيّداً أو العكس، وأمّا نقل المبيّن بلفظ مجمل، فقد استشكل صاحب الفصول في المنع منه مطلقاً في غير مقام الحاجة[٢].

والمستند هنا هو شبهة الخيانة والقول بغير علم لو لم يتيقّن من الوفاء بالنقل، مضافاً إلى بعض النصوص المرخّصة في النقل بالمعنى، والتي يظهر منها ذلك، فراجع.

ومن هذين الشرطين، نعرف أنّ فهم اللغة والمضمون والقدرة على البيان شرطٌ في النقل بالمعنى، ويفهم أنّ الناقل يهدف نقل المعنى لا أنّه يهدف نقل فكرة يُسندها للشرع تتألّف من هذا الحديث ومن غيره معاً، فتأمّل جيداً، وهذا هو الفرق بين النقل بالمعنى والاجتهاد كما تقدّم في كلمات الغزالي والأنصاري مطلع هذا المحور.

الشرط الثالث: ما ذكره الفخر الرازي وغيره، من أنّه يلزم أن يكون النقل مساوياً للأصل في الوضوح والخفاء؛ لأنّ الخطاب الشرعي يكون تارةً بالمحكم وأخرى بالمتشابه؛ لحكمٍ وأسرار لا يصل إليها عقول الناس، فلو نقل أحدهما بلفظ الآخر، أدّى إلى فوات تلك المصلحة[٣].

---

(١) انظر: الرازي، المحصول ٤: ٤٦٧؛ والزركشي، البحر المحيط ٣: ٤١٢؛ والحلّي، مبادئ الوصول: ٢٠٨؛ وحسن العاملي، المعالم: ٢١٢؛ والقمي، القوانين المحكمة: ٤٧٩.

(٢) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٣) انظر: المحصول ٤: ٤٦٧؛ والبحر المحيط ٣: ٤١٢؛ والمعالم: ٢١٢.

وقد ناقش صاحب الفصول في هذا الشرط، بأنّ تلك المصلحة لعلّها كانت مقصورةً على زمن ورود الحديث، فتكون منتفيةً بالنسبة إلى النقل، ولو سُلّم فلعلّها مصلحة يسوغ للناقل إهمالها، كالنكات البيانيّة التي لا تعلّق لها بإفادة المراد، بل نحن نرفض كون أصل الدعوى قطعيّة، بل هي احتماليّة، ولو أثر مثل هذا الاحتمال لأدّى إلى منع النقل بالمعنى مطلقاً؛ لجواز أن يكون قد روعي في لفظ الحديث مصلحة لا يوجد في غيره، ثم استدرك ـ رحمه الله ـ بأنّه يمكن توجيه المنع من تبديل الظاهر بالنصّ بأدائه إلى اختلاف طريق الجمع عند التعارض مع أنّ الغالب وقوعه، وأما مع العلم بوجود المعارض وحصول الاختلاف فأوضح، وهذا لا يجري في عكسه؛ إذ غاية الأمر أن لا يترتّب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب المساواة[1].

وقارب الميرزا القمي هذا الموضوع من زاوية أخرى، فذهب إلى أنّ المتشابه إذا اقترن بقرينة تدلّ السامع على المراد، فلا يضرّ نقله بالمعنى؛ فإنّه ليس بمتشابهٍ عند السامع، بل هو كأحد الظواهر، فلا يضرّ تغييره، وإن لم يقترن بقرينة، فحمله على أحد المعاني المحتملة من دون علمٍ من جانب الشارع باطل، فلا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء حينئذ[2].

ويمكن التعليق هنا بأنّه:

أ ـ لو لزم التدقيق في النقل بالمعنى إلى هذا الحدّ من نسق البيان ومستوى الوضوح ونحو ذلك، لزم المنع عن نقل الحديث بالمعنى مطلقاً، فإذا لم يتأكّد الناقل من أنّ المتكلّم يريد هذا النسق البياني بعينه، ويعتبره جزءاً من الفكرة التي يريد إيصالها بكلامه، فمن الصعب إلزامه بالنقل بهذا النسق؛ فإنّ هذا خلاف البناء العقلائي في باب النقل.

ب ـ إنّ قضيّة تأثير ذلك على قواعد التعارض بتقديم النصّ على الظاهر والأظهر على

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٩.

(٢) انظر: القوانين المحكمة: ٤٨٠.

الظاهر، غير وجيه؛ لأنّ هذه القواعد المقرّرة في مجال تعارض الأخبار متفرّعة على واقعيّة النقل ومعطياته؛ وليست مقرّرةً شرعاً في نفسها بلسان ديني قانوني؛ وعليه فمن الصعب جعلها دليلاً هنا؛ بل الأصحّ جعل الواقع الناتج عن أنساق نقل الحديث وطرائقه مؤثراً في تكوين تلك القواعد، ومن ثمّ فتقديم الأظهر على الظاهر فكرة مبنيّة على النقل الحرفي أو النقل بالمعنى بهذا المستوى لا مطلقاً، ما لم نقل أيضاً بأنّ هذا التقديم من شؤوننا نحن لا من شؤون الناقل غير المعنيّ به.

وإن أبيت عن هذا، فنحن نناقش في قرينيّة الأظهر والظاهر بعنوانها، بصرف النظر عن عنوانية الأخصيّة والحكومة وغيرهما.

ج ـ إنّ ما أفاده في القوانين صحيح؛ لكنّه لا يعبّر عن كلّ مستويات التفاوت في الوضوح والخفاء، بل هو أحد مستوياته البارزة، ولعلّه لذلك أقرّ بنفسه لاحقاً[١]، بأنّ ضبط مستويات الوضوح والخفاء كلّها صعبٌ جداً.

الشرط الرابع: ما ذكره بعض العلماء، من أن يؤدّي الناقل ما صدر من أصوات من المتكلّم، وكذلك السياقات المساعدة على فهم المعنى الذي فهمه هو حال الكلام، فلو تلفّظ المتكلّم بكلمة مشتركة، وفهم هو من السياق ظهورها في أحد المعنيَين، لزمه نقل القرينة السياقيّة أو توضيح المراد[٢].

وهذا الشرط غير واضح بالعنوان الأوّلي؛ لأنّ المتكلّم إذا كان على يقين من فهم المعنى فلماذا يجب عليه أن يبيّن سبب يقينه؟ وأيّ تباينٍ عرفي أو عقلائي على ذلك في مقام النقل؟ والمفروض أنّه ليس في مقام الاستدلال حتى يُبرز أدلّته، نعم يحسُن الأخذ بهذا الشرط، لكنّه ليس بلازم بنحو مطلق.

وهذا غير أنّه يلزمه بيان تمام القرائن الحافّة بالكلام مما يشكّل جزءاً من معنى الكلام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٤٨١.

في واقع الأمر، فجزءُ المعنى شيءٌ، ومبرّرات فهم هذا المعنى أو ذاك شيء آخر، كالفرق بين الحيثيّة التعليليّة والحيثيّة التقييديّة، ومثاله القرائن الحالية الموجبة لتضيّق المعنى، فإنّ عليه أن يبرزها لو كان النقل باللفظ، بينما لو كان النقل بالمعنى وأعطى المعنى المتشكّل منها ومن غيرها لم يلزمه البيان بعد فرض وضوح الأمر لديه.

الشرط الخامس: أن لا تكون هناك قرينة حالية أو مقامية أو مقالية على أنّ الناقل في مقام النقل اللفظي، مثل أن يقول: قال النبيُّ ما نصّه: كذا وكذا. ثم يأتي بالمعنى من الرواية. أو ينقل شعراً، فإنّ الظاهر من نقل شعر الآخر ـ وهو ظهور حالي ـ أنّ الناقل في مقام نقل الألفاظ لا المعاني؛ لأنّ الشعر عندما يُنسب إلى صاحبه فإن ظاهر النسبة أنّه ينقل عنه الألفاظ بعينها لا المعاني فقط. وهكذا إذا قامت أيّ قرينة من هذا النوع على المستوى الشخصي أو العرفي العام.

ومرجع هذا الشرط في حقيقة الأمر إلى أنّ عدم الانسجام بين القرينة المشار إليها وبين طبيعة النقل، يفضي إلى محذور الكذب؛ فأنت عندما تقول: قال النبيّ ما نصّه: كذا وكذا، ثم تنقل بالمعنى، فأنت في واقع الأمر تكذب، وكلامك خلاف الواقع، فمرجع هذا الشرط إلى حرمة الكذب.

الشرط السادس: أن لا يكون ظاهر كلام النبيّ أو حاله أنّ ما يقوله يريده بلفظه في موردٍ خاصٍّ هنا أو هناك، ولا يقبل بنقله بمعناه، كما في الموارد المتعبّدة بألفاظها[1]؛ إذ من الواضح خروج هذه الحال عن مورد جواز النقل بالمعنى، والسبب أنّه ما دام المعصوم لا يسمح بالنقل بالمعنى هنا، فإنّ النقل بالمعنى نحوٌ من الخيانة ومخالف للتوقيفيّة الملاحظة من طبيعة غرض المعصوم في هذا المورد، وهذا واضح. نعم لو بيّن أنّ المعصوم يريد اللفظ، لكنّني أنقل بالمعنى، ونقلي ليس هو تمام غرضه، فلا دليل على التحريم هنا، خاصّة لو نسي اللفظ، غايته أنّ السامع عليه التنبّه لهذه الخصوصيّة؛ لأنّ المعصوم لم يحرّم عليه

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٣: ٤١٢.

النقل بالمعنى، بل بيّن له أنّه يريد اللفظ، وأنّ اللفظ مقصودٌ له، أمّا لو حرّم المعصوم عليه النقل بالمعنى مطلقاً هنا، فالحرمة مطلقة، وهذا واضح.

الشرط السابع: ما ذكره بعضٌ، ناسباً له إلى بعض علماء الأحناف، من أنّه يلزم أن لا يكون النصّ النبويّ من جوامع الكلم، فإن كان كقوله: الخراج بالضمان، والبيّنة على المدّعي، ولا ضرر ولا ضرار، ونحو ذلك، لم يجز؛ لأنّه لا يمكن درك جميع معاني جوامع الكلم[1].

وهذا الكلام لا يبدو أنّه تفصيلٌ في أصل المسألة، بل هو شرط؛ لأنّ مرجعه إلى عدم القدرة على الفهم التام؛ أو عدم القدرة على البيان التامّ، كما يظهر من التعليل؛ فيكون مرجعه للشرطين الأوّلين، وليس شرطاً إضافيّاً، ومن ثَمَّ فقد يناقش شخص في خصوصيّة مثل هذا مصداقيّاً هنا أو هناك.

إلا أنّ الكلام في صحّة هذا الأمر؛ ففي تقديري إنّ هؤلاء الذين شرطوا مثل هذا الشرط:

أ ـ إمّا نظروا في التجربة الاجتهاديّة لعلماء المسلمين، والتي رأوا أنّها بالغت في التدقيق في التعامل مع هذه النصوص الجامعة؛ فاعتبروا أنّ الراوي لا يمكنه فهم تمام هذه الدقائق التي توصّل إليها الفقهاء فيما بعد، فلو جوّزنا له النقل بالمعنى، فنكاد نكون متأكّدين من أنّه لن يتمكّن من ضبط الفهم أو النقل، فمن هنا نمنع.

لكنّ هذا الكلام يحاكم النقل وفقاً لتجربة الفقهاء، مع أنّ الصحيح هو العكس، فمن قال بأنّ طريقتهم التدقيقيّة هذه كانت صحيحة في استنطاق النصّ؟! بل إنّ هذه النصوص لا شيء يؤكّد أساساً أنّها نُقلت باللفظ، حتى نفرضها من جوامع الكلم النبوي نفسه.

ب ـ أو أنّهم ظنّوا أنّ جوامع الكلم يراد لفظُها معها؛ نظراً لخصوصيّتها البلاغيّة،

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٤١٣.

فكأنّ النبيّ يطالب الناقلين بنقل اللفظ هنا، وهذا يحتاج لإثبات؛ فلعلّ النبيّ انطلق فيها من عربيّته وفصاحته، لا أنّه أراد خصوصيّتها البيانيّة البلاغيّة بوصفها هدفاً مقصوداً له.

هذا هو مهمّ الشروط التي تطرح في سياق ترخيص النقل بالمعنى، وقد تبيّن أنّ المهم منها مطلقاً هو الشرط الأوّل والثاني (التلقّي التام والنقل التامّ للفكرة)، كما أنّ الشرط الخامس (عدم كون الناقل بقرينةٍ ما في مقام النقل اللفظي)، والسادس (عدم وجود ما يفيد إرادة النبيّ للفظ)، صحيحان في بابهما، فالعمدة هو شرط الفهم وسلامة النقل لا غير، وأمّا باقي الشروط فإما ترجع إليهما أو هي ليست بشرط.

وعليه، فالنقل بالمعنى جائزٌ بهذه الشروط، وإن كان النقل باللفظ في مثل الحديث الشريف أفضل حيث أمكن.

٣ـ النقل بالمعنى والواقع التاريخي، الخطوة الأهمّ

ما تحدّثنا فيه حتى الآن، كان بحثاً فقهيّاً في جواز النقل بالمعنى، وقد تبيّن الجواز بشروط، إلا أنّ السؤال الذي يهمّنا أكثر هنا هو: هل من الناحية التاريخيّة كان النقل بالمعنى للأحاديث هو السائد أو أنّ السائد والمتعارف كان هو النقل باللفظ أو أنّ هناك تفصيلاً ما في هذه القضيّة؟

يبدو لنا ترجيح فرضيّة وجود النقل بالمعنى في القرون الهجريّة الأولى، وأنّه ظاهرة معتدّ بها، ولا أقلّ من وجود استحالة عمليّة في إثبات النقل باللفظ مطلقاً أو إلا نادراً، ويمكن تقديم مجموعة معطيات تعزّز هذا الترجيح، وننظر إليها بوصفها توليفة تؤخذ بمجموع عناصرها وفقراتها، وأبرزها:

١ ـ المعروف تاريخيّاً ـ خصوصاً في القرن الأوّل وشطر من القرن الثاني ـ أنّ النقل كان بالمعنى، وليس باللفظ، ولا أقلّ من أنّه لا يوجد دليلٌ على اشتهار النقل باللفظ، فقد نقلوا أنّ حذيفة بن اليمان (٣٦هـ)، وعائشة (٥٧هـ)، وأبا سعيد الخدري (٦٣هـ)، وعبد

الله بن عباس (٦٨هـ)، وزرارة بن أبي أوفى العامري (٩٣هـ)، وإبراهيم بن يزيد النخعي (٩٦هـ)، وعامر بن شرحبيل الشّعبي (١٠٠هـ)، ومجاهد بن جبر (١٠١هـ)، والحسن البصري (١١٠هـ)، ومحمد بن سيرين (١١٠هـ)، وعمرو بن مُرَّة (١١٨هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (١٢٥هـ)، وعمر بن دينار المكّي (١٢٦هـ)، وعبد الله بن أبي نَجيح المكّي (١٣١هـ)، وجعفر بن محمد الصادق (١٤٨هـ)، وسفيان بن سعيد الثوري (١٦١هـ)، ووكيع بن الجرّاح بن مَليح الرّؤاسي (١٩٦هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (١٩٨هـ)، وسفيان بن عُيَينة (١٩٨هـ)، ومحمد بن مصعب القُرقُسائي (٢٠٨هـ)، وعبيد الله أبو زرعة الرازي (٢٦٤هـ)، وأبا حاتم الرازي (٢٧٧هـ)، ومحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩هـ)، إلى غيرهم ممن جاء بعد القرن الثالث الهجري[١].. نقلوا عنهم إمّا تأييد النقل بالمعنى وأنّهم يستخدمونه ويعملون به، وإمّا حكاية وجود النقل بالمعنى بين المحدّثين في ذلك الزمان.

بل إنّ هموم مسألة النقل بالمعنى للحديث طالت علماء اللغة والأدب أيضاً، كما هو المنقول في كلمات ابن فارس، وثعلب، وابن سِيد البطليوسي، وغيرهم. والنصوص في هذا المجال كثيرة جداً فلتراجع، وقد جمع الكثير منها الدكتور باكتجي وغيره[٢].

وبصرف النظر عن صحّة النقل هذا بحرفيّته، فإنّه يدلّ على انتشار ظاهرة النقل بالمعنى، حتى لو لم تكن هي الغالبة آنذاك، هذا فضلاً عن ظاهرة اللحن في الحديث والمنسوبة إلى شخصيّات عديدة، مثل: ابن سيرين، ورجاء بن حياة، وإسماعيل بن أبي خالد، وأحمد بن شعيب النسائي، وسفيان، ومالك بن أنس، وأبي معمر، و..[٣].

٢ ـ إنّ وجود روايات ـ ومنها التامّ سنداً ـ عند السنّة والشيعة، تجيز النقل بالمعنى،

---

(١) انظر: مناهج المحدثين: ١١ ـ ٢٩.

(٢) انظر: باكتجي، فقه الحديث، مباحث نقل به معنا: ٦٦ ـ ١٢٨؛ والجزائري، توجيه النظر ٢: ٣٨٧ ـ ٣٩٠.

(٣) لمزيد من الاطّلاع، راجع: يحيى محمد، مشكلة الحديث: ١٣١ ـ ١٣٩.

يُترقّب معه حصول هذه الظاهرة، أو يرتفع معها المانع من حصولها على الأقلّ، فعندما توجد روايات عن النبي وأهل البيت ورموز من الصحابة والتابعين، وأئمّة الفقه والمذاهب اللاحقين، تجيز النقل بالمعنى ولا تراه مشكلاً شرعاً، فمن الطبيعي أن تحدث ـ إثر ذلك ـ ظاهرة النقل بالمعنى؛ لأنّ الموالين لهذه الشخصيّات سوف يأخذون عنهم، ويستنّون بسنّتهم، ويلتزمون بأفكارهم ونظريّاتهم وتعاليمهم، مما سيجعلنا نترقّب ـ على مستوى المنطق التاريخي ـ وجود هذه الظاهرة في تلك العصور.

بل إنّني أعتبر أنّ تجويز النقل بالمعنى من قبل المحدّثين وجمهور فقهاء المسلمين في القرون الأولى هو بحدّ نفسه كاشف عن انتشار هائل لهذه الظاهرة، وذلك أنّه إمّا أن يكون بنفسه مؤثراً في انتشار هذه الظاهرة أو يكون كاشفاً عنها، بحيث بلغت إلى حدّ صار التشكيك في شرعيّتها موجباً للقلق العظيم على الحديث، الأمر الذي دفعهم للقبول بها وتبريرها، ثم محاولة تقنينها، ولعلّه ظهر نقّاد للحديث اشتغلوا على هذه النقطة في النقد، فاضطرّ ذلك الجمهور الفقهي والحديثي للدفاع. فتأمّل جيداً.

وإذا اعتبرنا أنّ هذه المرويّات مختَلَقَة؛ فهذا أيضاً يعزّز فرضيّة أنّ ظاهرة النقل بالمعنى كان لها وجود في الجملة، وأنّ من انتصر لها أراد أن يبرّرها دينيّاً، فاختلق هذه المرويّات، ومن ثمّ يخبرنا هذا الأمر عن وجود فريق كان يعمل على النقل بالمعنى وتبريره، وإن لم نتمكّن من تحديد هذا الفريق بعينه.

والفرق بين الحالة الأولى والثانية، أنّه في الحالة الأولى لا نشعر كثيراً بوجود فريق معارض للنقل بالمعنى، بينما في الحالة الثانية يكون نفس اختلاق هذه المرويّات دليلاً على وجود تيّار يمنع النقل بالمعنى، فأراد أنصار النقل بالمعنى أن يواجهوه بصناعة مثل هذه الأحاديث المنسوبة. ولعلّ هذا التيار هو نفسه التيار الذي شكّك في حجيّة الأحاديث، وأخذ ظاهرة النقل بالمعنى على أنّها دليل على التشكيك في قيمة الحديث المنقول، فأُريد نسبة التجويز إلى النبي والصحابة وأهل البيت؛ لكي يتمّ تفادي هذه المشكلة المفترضة،

وأنّ النبي راضٍ بها.

٣ ـ إنّ قيام السيرة العقلائية والبناء العقلائي والعرفي العام في حياة البشر على الترخيص في النقل بالمعنى وعدم اعتباره نوعاً من الكذب ولا الخيانة، سيؤدّي تلقائياً ـ بحكم كون المسلمين في القرون الأولى من العقلاء ـ إلى تبلور ظاهرة النقل بالمعنى؛ لأنّه نقلٌ طبيعي وسائد ومتعارف عند العقلاء، وإذا فرضنا أنّهم لاحظوا بعد مدّة وجود مشاكل سبّبها النقلُ بالمعنى، فهذا يحتاج إلى وقت طويل حتى تظهر التعارضات بين النصوص المنقولة و.. فالطبيعة العقلائيّة تستدعي أيضاً ـ بمقتضى برهان طبيعة الأشياء ـ وجود ظاهرة النقل بالمعنى، بحيث تكون ظاهرة النقل باللفظ بحاجة إلى دليل على وجودها وشيوعها.

٤ ـ منطق الأشياء، وهو أنّه عندما لا تكون هناك حركة تدوينيّة في الحديث، أو يكون الحديث ممنوعاً من التدوين، فمن الطبيعي أن تنتشر ظاهرة النقل الشفاهي، ومنطق الأشياء في النقل الشفاهي يقضي بأن يقع التغيير في النقل بما يكون في قوّة النقل بالمعنى، ومن الصعب أن يحفظ كلّ هذا العدد الهائل من الرواة في القرنين الأوّلين كلّ هذه الأحاديث باللفظ، فلابدّ من فرض أنّ حالةً من النقل بالمعنى أو ما هو في قوّته قد وقعت بينهم وبشكل شائع.

ولا معنى لما يقال من قوّة الحافظة والذاكرة عند العرب، فليس كلّ ناقلي الحديث كانوا من العرب، كما أنّ ما يقال ليس سوى مفخرة لبعض الناس، لا أنّ كلّ العرب كان هذا شائعاً بينهم بهذا الشكل، فهذا ما يصعب إثباته بدليل، ولعلّه يُستأنس هنا بقصّة الأصمعي المشهورة في قصيدته المنسوبة إليه (صوت صفير البلبل) مع الخليفة العباسي، بل قد وقع في العديد من الرواة أنّهم كانوا يفقدون ذاكرتهم أو يقعون في الخلط في أواخر عمرهم أو ينتابهم النسيان وغير ذلك، وهؤلاء جميعاً موجودة رواياتهم في الكتب الحديثيّة.

ولسنا أمام مشكلة التدوين فحسب، بل حتى بعد التدوين، يظلّ أمر النقل بالمعنى موجوداً بدرجة معيّنة، وذلك إذا استعنّا بالفكرة التي تقول بأنّ بعض موارد القراءات التي ظهرت للقرآن الكريم كان مرجعها إلى أولى العمليّات التفسيريّة للقرآن بين المسلمين؛ فالقارئ كان يرى السياق فيرجّح قراءة على أخرى، وهذا نوعٌ من النقل بالمعنى أو ملحقٌ به ظهر بشكلٍ أكبر في عصر التدوين الأوّل، فالنقط والتشكيل ونحو ذلك لم تكن موجودةً بقوّة في القرنين الأوّلين تماماً، وإنّما انتشرت تدريجيّاً، ومن الطبيعي في هذه الحال أن تظهر اجتهادات في التفسير من قبل الناقلين ولو للكتب، وتؤثر على المعنى، ومن ثمّ على طبيعة النقط والتشكيل فيما بعد، وبهذا يجب أن نلاحظ ظاهرة اللحن وغيرها.

وما نقوله هنا يختلف عن مسألة التصحيف والتحريف التي أخرجناها مطلع البحث عن دائرة النقل بالمعنى؛ لأنّ ما نقوله هو تدوين الخطاب النبويّ وفقاً لفهم المعنى بشكل خاصّ، وهذا غير خطأ النسّاخ في كلمةٍ وتدوينها ـ نتيجة تشابهٍ لفظيّ أو شكلي ـ بكلمة أخرى، فانتبه.

٥ ـ واقع نقل الأحاديث بين أيدينا؛ فقد شرحنا سابقاً أنّ كثرة اختلاف الأحاديث في تفاصيل وتعابير وكلمات وتراكيب، يشهد ـ فيما يشهد ـ على عادة النقل بالمعنى، فلا نعيد، حتى قيل: لا يكاد يوجد حديث متواتر باللفظ[1]، وقد جمع بعض الباحثين المعاصرين صيغ الحديث المتواتر المعروف الذي قيل: إنه لا متواتر غيره: من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار؛ فوجد له عشرات الصيغ في كتب الحديث الإسلامي[2].

(١) ذهب إلى ذلك أبو عمرو الشهرزوري (٦٤٣هـ) في كتابه علوم الحديث: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، وإن اختلف معه بعض من جاء بعده مثل السيوطي، فانظر نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٢) انظر: يحيى محمّد، مشكلة الحديث: ١٣٦ ـ ١٣٨؛ والوهيبي والمحرمي والعدوي، السنّة الوحي

وقد وقع خلاف بين علماء المسلمين في أصل وجود الحديث المتواتر اللفظي:

فبعضهم اعتبره قليل الحصول عادةً[١]، وقد ذكر الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) أنّ التواتر موجود في مسائل قليلة نزرة في الشريعة[٢]، ومال لندرة التواتر الشهيد الثاني أيضاً، مستغرباً القول بكثرة وجود المتواتر اللفظي[٣]. وانطلاقاً من أخذ التواتر اللفظي بعين الاعتبار، نجد أنّ أبا عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) قد استصعب وجود المتواتر في كتب الحديث واعتبره عزيزاً[٤].

وهناك من يذهب من علماء الحديث إلى عدم وجود خبر متواتر من هذا النوع سوى خبر: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار»[٥].

وهناك فريق آخر أنكر وجود هذا التواتر بالمرّة، ومن أبرز هؤلاء ابن حبّان البُستي (٣٥٤هـ)، حيث صرّح بأنّه يستحيل تحقّق خبر متواتر[٦].

وأمّا الفريق الثالث في مقابل هذين التوجّهين (إنكار المتواتر/ والقول بعزّته)، فهو ما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني ومعه جمهور من المشتغلين بالحديث، حيث قالوا بكثرة الأحاديث المتواترة[٧]، ولعلّهم ينظرون إلى التواتر بالمعنى الأعمّ من اللفظي والمعنوي،

والحكمة ٢: ٢٨ ـ ٣١.

(١) انظر: ابن قدامة، إثبات صفة العلوّ: ٦٤، حيث قال بعد عرضه التواتر المعنوي بأنّه لا يكاد يُفهم وجه للتواتر إلا بهذا النحو، ما يوحي بأنّ التواتر اللفظي عنده بالغ النُدرة.

(٢) انظر: الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ١٨٧؛ ولعلّ كلامه خاصّ بالفقه وإن كان طبيعة استدلاله يصلح للشمول.

(٣) انظر: الرعاية: ٦١ ـ ٦٢.

(٤) انظر: مقدّمة ابن الصلاح: ١٦٢ ـ ١٦٣، ونسب إليه بعضهم إنكار الحديث المتواتر تماماً، لكنّ كلامه لا يعطي حسماً في هذه القضيّة فراجع.

(٥) راجع: مقدّمة ابن الصلاح: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والرعاية: ٦٢.

(٦) البستي، صحيح ابن حبان ١: ١٥٦.

(٧) انظر: فتح الباري ١: ١٨١؛ وشرح نخبة الفكر: ٣٤.

لا إلى خصوص التواتر اللفظي التام.

هذا كلّه، فضلاً عن شواهد خاصّة، فهذا ابن أبي عمير تلفت كتبه وصار يحدّث من حفظه، وقيل: لهذا كثر الإرسال في رواياته؛ لأنّه نسي أسماء الذين روى عنهم، وجاءت له في الكتب الأربعة روايات تقارب الخمسة آلاف رواية، فهل حدّث بها عن حفظ لفظي ونسي أسماء الرواة الذين نقلوا له؟! إنّ هذا الاحتمال ربما يكون بعيداً بنظر العقلاء، كما هو واضح، وقد سبق أن تحدّثنا عن مراسيله، فلا نطيل.

هذا، وقد أقرّ المحقّق الإصفهاني بأنّ الغالب في الأحاديث هو النقل بالمعنى[1]، وقال الوحيد البهبهاني: كثيراً ما كان الرواة ينقلون بالمعنى[2]، ونحوهما غيرهما كالمحقّق التستري، وغيره[3].

بل حتى لو قيل بأنّ دأبهم كان النقل باللفظ، وأنّه لذلك تقاربت صيغ نقل الحديث بينهم، فإنّ هذه الاختلافات الفاحشة بين الصيغ اللفظيّة، شاهدٌ على أنّهم ما كانوا قادرين على ضبط الألفاظ بدقّة، بل كانوا يقعون في التغيير القهري أو السهو أو النسيان أو غير ذلك، والنتيجة الحاصلة من السهو والنسيان والخطأ غير المقصود وما شابه ذلك، هي نفس نتيجة النقل بالمعنى بالنسبة إلينا تقريباً، بحيث لا يحصل وثوق بأنّ ألفاظ هذه الأحاديث كلّها مما يمكن نسبته للمعصوم، وهذا هو روح وجوهر قضيّة النقل بالمعنى، فتأمّل جيّداً.

من هنا، يظهر الوجه في كلام الميرزا القمّي الذي قال ـ وهو يناقش وجوب النقل باللفظ ـ: «إنّ اعتبار النقل باللفظ في الجميع، يقرب من المحال، بل هو محالٌ عادةً»[4].

---

(١) انظر: نهاية الدراية ٣: ٣٨٧، ٣٩٠.

(٢) الفوائد الحائريّة: ١١٩؛ وانظر: المصدر نفسه: ٢٨٥.

(٣) انظر: التستري، النجعة في شرح اللمعة ٦: ٧٤؛ وعبد الزهراء الحسيني الخطيب، مصادر نهج البلاغة وأسانيده ١: ٤٥.

(٤) القوانين المحكمة: ٤٨٢.

وهو معنى ما روي عن وكيع أنّه قال: «إن لم يكن المعنى واسعاً، فقد هلك الناس، (قال أبو عيسى:) وإنّما تفاضل أهل العلم بالحفظ والاتقان والتثبّت عند السماع، مع أنّه لم يسلم من الخطاء والغلط الكبير أحدٌ من الأئمّة مع حفظهم»[1].

ولعلّ ما يعزّز ما نقول أنّ أسئلة الرواة لم تذكر بعينها غالباً، وهذا يدلّ على أنّهم ما كانوا ينتبهون لمثل هذه التدقيقات في النقل، مع شدّة الترابط بين السؤال والجواب، ولو كان النقل لفظيّاً لكان نقل السؤال في غاية الأهميّة.

بل يمكن إضافة فكرة، وهي أنّ ما ذكرناه من شروط جواز النقل بالمعنى لعلّه لم يكن يؤمن به الكثير من الرواة في تلك الفترة، ومن ثمّ فمجرّد أنّنا حدّدنا النقل بالمعنى ضمن محدّدات صارمة، لا يعني أنّ القدماء كانوا يؤمنون بمثل ذلك، فلعلّهم كانوا أو بعض الرواة يجيز النقل بالمعنى بحيث يقيّد برواية أخرى أو يعمّم نتيجة رواية أخرى وهكذا، فمن أين لنا أن نتأكّد من هذا التطابق المزعوم؟ فلاحظ جيداً.

٦ ـ اشتهار الجواز بين الفقهاء المسلمين السنّة والشيعة في المرحلة اللاحقة، وهذا يكشف عن عدم تحفّظ السابقين؛ إذ لو كان النقل بالمعنى ممنوعاً أو منبوذاً لترك ذلك أثره، ولاشتهر النبذ والمنع فيما بعد عادةً، مع أنّ عكسه هو الذي حصل، كما رأينا. فالمتأخّرون لا يلحقهم ضرر كبير من الإلزام بالنقل باللفظ، لأنّ المدوّنات الكبرى كانت في عصرهم قد أُنجزت، واستقرّت النصوص في الكتب، فيتوقّع منهم ـ لو كان هناك رأي بالمنع عند السابقين عليهم ـ أن يتلقّفوه بالترحاب ولو في الجملة، أو ينقلوه على الأقلّ، أو يحصل جدل بينهم في المرحلة الأولى حوله حتى يستقرّ الرأي على خلافه، مع أنّ ما رأيناه هو العكس تماماً.

وبهذا يظهر أنّ فرضيّة وجود النقل بالمعنى، فرضيّة معقولة جداً؛ والأقرب شيوعها في

---

(١) الترمذي، السنن ٥: ٤٠٣؛ وشفاء العلل في شرح كتاب العلل: ٤٠٣؛ وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٤١٢.

تلك الأيام، وفاقاً لغير واحد من العلماء[1]، ولا يوجد أيّ دليل يؤكّد هيمنة النقل اللفظي التام بحيث يكون ما بأيدينا من تراث الحديث منقولاً بلفظه عن النبيّ أو الإمام أو الصحابي، وإن كنّا على يقين من وجود ظاهرة النقل باللفظ أيضاً، لاسيما عند اشتهار ظاهرة الكتابة والإملاء، وتدوين الأحاديث والمصنّفات، ولا أقلّ من أنّه لم يقم دليل مقنع على هيمنة ظاهرة النقل باللفظ، حيث لا يوجد مؤشّر تاريخي أو تحليلي على ذلك، على خلاف المعروف بين المسلمين في نقل القرآن الكريم بألفاظه وكلماته، بل حتى القرآن الكريم الذي برز فيه التشدّد في النقل، كانت له لهجاته وقراءاته أيضاً، لو فرضنا أنّها حاكية عن قرآن واحد، لا عن حروف سبعة كلّها وحي، فكيف الحال بالحديث عندما يُنقل بأسانيد متعدّدة طويلة؟!

وثمّة سؤال أخير هنا، وهو أنّه إذا لم نتأكّد من شيوع النقل بالمعنى، ولم يحصل لنا تأكّد أيضاً من هيمنة النقل باللفظ، فهل هناك مرجعيّة ما يمكن الالتجاء إليها لترجيح فرضيّة على أخرى في مقام العمل؟

سبق أن أشرنا إلى أنّ بعض العلماء المعاصرين يرى أصالة النقل باللفظ عند الشكّ، ولكنّ الصحيح أنّه إن لم نقل بأصالة النقل بالمعنى؛ لغلبته وشيوعه في نفسه في حياته العقلائيّة، فيكون الأصل بمعنى الترجيح بالغلبة، فلا أقلّ من أنّه لا يوجد أصل هنا في هذه المسألة، فيُرجع إلى القدر المتيقّن دائماً، والباقي يكون منفيّاً، بمعنى أنّه غير محرز، والنتيجة تختلف تبعاً لذلك، كما سوف نرى عند رصد النتائج المرتبطة بهذا الموضوع.

نقل الحديث بين الشفويّة والتدوين (مقاربة الطريقة الفهرستيّة)

كنّا دائماً نتكلّم ـ كما لاحظ القارئ الكريم ـ عن شكل من أشكال التمييز في هذا

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمود الهاشمي، ميراث الزوجة من العقار، مجلّة فقه أهل البيت ٤٧: ٢٢ ـ ٢٣.

الموضوع بين مرحلة التدوين ومرحلة ما قبل التدوين، فمرحلة ما بعد استقرار التدوين يمكن القول بأنّها ترتبط باستنساخ الكتب وتناقلها جيلاً بعد جيل، فيما مرحلة ما قبل التدوين يمكن اعتبارها مرحلة النقل عبر الصدور والأفواه، بحيث يكون الناقل محتفظاً بالرواية المنقولة في ذهنه، ثم يقوم بنقلها عبر فمه شفويّاً إلى الجيل اللاحق، وهكذا.

وتبدو مشكلة النقل بالمعنى بشكل بارز في مرحلة ما قبل صيرورة الحديث متناقلاً عبر الكتب واستنساخها؛ لأنّ استنساخ الكتب ـ كما مرّ عند الحديث عن الصفة الشرعيّة للنقل بالمعنى ـ يظلّ في العرف العام والمنهج السائد متمايزاً عن مرحلة النقل بالمعنى، حيث يقوم المستنسخ بنقل الكلام بعينه الموجود في أصل الكتاب، ليضعه في نسخته، ثم ينقله بعينه كذلك للأجيال اللاحقة.

ويَطرح بعضُ علماء الإماميّة المعاصرين فكرةً تقول بأنّ منهج تناقل الشيعة للحديث يختلف عن منهج تناقل السنّة له، فأهل السنّة كانوا يعتمدون الرواية الشفويّة في نقل الحديث، ولهذا كان المحور عندهم هو الراوي وحالاته وظروفه فركّزوا كثيراً على الرواة ومواصفاتهم وحفظهم وضبطهم ووثاقتهم وغير ذلك (المنهج الرجالي)، وهو ما يفتح المجال عندهم لأزمة النقل بالمعنى بأوسع مدياتها كما رأينا[1]، لكنّ الشيعة لم تكن حالهم بهذه الطريقة، وذلك أنّهم أخذوا الحديث الشريف من أئمّتهم منذ عصر الإمام الباقر (١١٤هـ)، وكانوا يقومون بتدوين الأحاديث في محضر الأئمّة في كتبٍ هي الأصول والمصنّفات الأولى، ثم بعد ذلك كانوا يقومون بنقل هذه الأحاديث عبر عمليّة نقل الكتب، بالإملاء أو القراءة، أو الاستنساخ، وغير ذلك، وبهذه الطريقة يكون نقل الشيعة للحديث أقرب بكثير إلى النقل اللفظي، وأبعد بكثير عن النقل المعنوي، الأمر الذي

---

(١) لابدّ لي من الإشارة هنا إلى أنّ ما سنعرضه حول تدوين الحديث الشيعي مما يُعرف بالطريقة الفهرستيّة، لم أجد أنّ أصحابه ربطوا بينه وبين النقل بالمعنى والنقل باللفظ، فهذا الربط من عندنا ونحن نريد توظيفه هنا، ولعلّهم يتبنّونه.

يوجب النظر إلى تراثهم الحديثيّ على أنّه تراثٌ كتبيّ متناقل عبر عمليّات الاستنساخ وجهود الورّاقين، وليس عبر عمليات الحفظ في الصدور والرواية عبر الأفواه والألسن، وغير ذلك.

ولهذا السبب، نحن نرى أنّ الشيخين: الطوسي والنجاشي، عندما ألّفا فهرستيهما، كتبا منهجاً في التعامل مع الحديث، يقوم على رصد الكتب وإثباتها، وليس على رصد الرواة، فكانت الكتب هي المحور وهي الأساس؛ لأنّ مدار الحديث والمعرفة والعلم عندهم كان على التدوين، ولم يكن على السماع والمشافهة، وهذا ما ميّز الشيعة عن غيرهم، فلم يعرف السنّة كتب الفهارس بطريقة النجاشي والطوسي إلا في عصر العلامة السيوطي (٩١١هـ)، وهي مرحلة متأخّرة جداً. بينما نجد فهارس للشيعة تعود لمراحل سابقة، وأغلبها لم يصلنا وبعضها وصلنا، مثل: فهرست سعد بن عبد الله الأشعري، وفهرست أبي غالب الزراري، وفهرست عبد الله بن جعفر الحميري، وفهرست حميد بن زياد، وفهرست محمد بن جعفر بن بُطّة، وفهرست محمد بن الحسن بن الوليد، وفهرست ابن قولويه، وفهرست الشيخ الصدوق، وفهرست ابن عُبدون[1]، وكلّها فهارس ترجع إلى ما بين عام ٣٠١هـ وعام ٤٢٣هـ، أي قبل عصر الطوسي (٤٦٠هـ) والنجاشي (٤٥٠هـ)[2]، وقد صنّف الشيعة كتب الفهارس ليس لإثبات الكتب فقط، بل لأجل

---

(١) ربما يطرح بعضهم أنّ كتب الفهارس هي أكثر من ذلك، وأنّ هذا الرقم هو ما وُجد مصرّحاً باسمه أنّه فهرست في الكتب القديمة، والمسألة مبنيّة على منهج التعريف، حيث قد يرى بعضهم أنّ ابن عقدة وابن نوح عندهما فهارس أيضاً، فيما يرى آخرون أنّهما لا يملكان سوى طرق إجازات.

(٢) يجب أن نشير هنا إلى الجهد الذي بذله الشيخ الدكتور مهدي خداميان آراني، في جمع الفهارس السابقة على الشيخين، تحت عنوان (فهارس الشيعة) في مجلّدين كبيرين، وهو كتاب يبدو أنّه صُنّف في ظلّ توجيهات السيد أحمد المددي، أحد أبرز أصحاب النظريّة الفهرستيّة (وإن كانت جذور فكرة البحث عن الفهارس، قد طُرحت في كلمات الدكتور محمّد باقر البهبودي، والسيد موسى الزنجاني، والسيد جواد الزنجاني)، وقد تعرّض الكتاب في منهج تدوينه للعديد من الملاحظات من قبل غير واحد، أبرزهم الباحث الدكتور حسن الأنصاري، فراجع.

العمل بها وقانون حجيّة الخبر، بعيداً عن التعبّد غالباً.

ويذهب بعض الباحثين أبعد من ذلك، مما طرحناه بالتفصيل في مباحثنا الرجاليّة، حيث يقولون بأنّه حيث كان المدار في عمل الحديث على المدوّنات، كانت الكتب على نوعين: كتب مشهورة متداولة، وكتب غير مشهورة، فالكتب غير المشهورة نحتاج للنظر فيها لإثباتها وإمكان العمل بها، ومن ثمّ فالبحث السندي ضروري لإثبات هذه الكتب، أي أنّ الوسائط بيننا وبين صاحب الكتاب تُصبح ضروريّةً لإثبات الكتاب وتصحيحه، ثم البحث في صاحب الكتاب، ثم البحث في الوسائط الواقعين بين صاحب الكتاب وبين النبيّ أو الإمام.

أمّا الكتب المشهورة، وهي كثيرة، فهذه لا نحتاج لدراسة الوسائط بيننا وبين صاحبها؛ لأنّها معتمدة مشهورة معلومة النسبة لأصحابها، وعلينا فقط أن ندرس صاحب الكتاب من حيث وثاقته وعدمها، وكذلك الوسائط الواقعين بين صاحب الكتاب وبين النبيّ أو الإمام لا غير، إلا إذا كانت نُسخ هذا الكتاب متعدّدة مختلفة، فلابدّ لنا من النظر في الطريق لإثبات النسخة المعتمدة.

وينتج عن هذا، ما تقدّم سابقاً في بحث موضوع الوسائط، من أنّ أغلب الكتب والروايات الشيعيّة أو على الأقلّ الكثير منها، سوف تكون وسائطها قليلة؛ لأنّ الوسائط الواقعة بيننا وبين صاحب الكتاب لا حاجة إليها؛ لمعلوميّة نسبة الكتاب لصاحبه قطعاً. ولهذا نجد أنّ الطائفة الإماميّة ركّزت توثيقاتها وتضعيفاتها على المصنّفين وأصحاب الكتب، وليس على مطلق الرواة، وهذا ما يفسّر غياب المواقف التوثيقيّة والتضعيفيّة عن شخصيّات كثيرة بارزة؛ فإنّ السبب هو أنّها لم تكن لديها كتبٌ ومصنّفات.

وعليه، فحيث كان مدار الحديث الإمامي على الكتب والمصنّفات، وليس على الرواية الشفويّة أدّى ذلك لتقلّص عدد الوسائط السنديّة من جهة، وقوّة النقل من حيث اللفظ والمعنى من جهة ثانية، وهذا ما تتفوّق فيه التجربة الحديثية الإماميّة على غيرها.

سنأخذ تصويراً آخر لنتائج هذا الأمر، وهو أنّ الشيعة حيث إنّ نظرهم كان للكتب، فإنّهم إذا جيء لهم بكتاب حريز في الصلاة، برواية الصيرفي الضعيف الكذاب، ونظروا في الكتاب فوجدوا النسخة مطابقةً لنسخة كتاب حريز التي عندهم، فإنّهم في هذه الحال ينقلون عن كتاب حريز بطريق الصيرفي؛ لأنّه ليس المهم عندهم هو الصيرفي، بل كتاب حريز؛ فإنّ عليه المدار، ولهذا تجد أنّ الكتب الأربعة تنقل رواياتٍ بطرق رواة ضعاف ضعّفهم حتى بعض أصحاب الكتب الأربعة أنفسهم، وما ذلك إلا لأنّ العبرة بالكتاب نفسه لا بالطريق إليه، والسبب هو أنّ المنهج الفهرستي يهمّه التحقّق من صحّة النسخة ـ وطرق الفهارس طرق ناشرين ليس إلا ـ لا التحقّق من رواية الراوي، والتحقّق من صحّة النسخة لا يقوم على رواية الراوي فحسب، بل على عناصر متعدّدة، كمطابقة النسخ مع بعضها، ويصبح الراوي في حال محوريّة النسخة مجرّد ناشر للكتاب وناقل له من منطقة إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر، فلا يهمّني الناشر بل يهمّني النظر في الكتاب للتحقّق من سلامة النسخة وانتسابها إلى صاحبها، ولهذا أنت تقبل كتاب الكافي اليوم لو نشرته مؤسّسة غير مُسلِمة أساساً، ونتيجة هذا الأمر أنّ المشايخ القدماء يختلفون في الاعتماد على بعض روايات علي بن جعفر مثلاً؛ لأنّ أحدهم اعتمد نسخةً معيّنة رجّحها على نسخة أخرى، بينما اختار الثاني النسخة الثانية ورجّحها على النسخة الأولى.

ومن تأثيرات قضيّة النسخ واختلافها، أنّ الكثير جداً من التعارض بين الأخبار لا يرجع إلى الأئمّة، بل يرجع إلى الرواة، وذلك أنّ الكتب في البداية دوّنت بالخطّ الكوفي الذي يحوي مشاكله الخاصّة، وفيه مصاعب خاصّة، وشيئاً فشيئاً صار الخطّ ينتقل من الكوفي نحو خطّ النَّسخ، وهو ما أوجب أخطاءً في عمليّات استنساخ الكتب، أفضت إلى هذه التعارضات، تماماً كرواية: من جدّد قبراً فقد خرج من الاسلام، حيث تعدّدت بنحو (جدّد ـ حدّد، جدّث)، وهذا كلّه ناتج عن اختلاف النسخ والخطوط.

وبهذا ينتج أنّ المنهج الرجالي الدائر مدار الراوي يختلف عن المنهج الفهرستي الدائر

مدار الكتاب، وأنّ ما حصل بين الشيعة كان هجران المنهج الفهرستي الذي اعتمده القدماء، إلى المنهج الرجالي الذي يعتمده أهل السنّة، الأمر الذي دفعهم لاحقاً للاحتياج لفكرة جبر الخبر الضعيف بعمل المتقدّمين وغير ذلك[1].

الشواهد على الطريقة الفهرستيّة ومداريّة الكتب دون الرواة

وإذا أردنا عرض بعض الشواهد والقرائن على هذه الصورة التي يقدّمها أنصار المنهج الفهرستي يمكن القول:

١ ـ إنّ الإماميّة ألّفوا عدّة فهارس ذكروا فيها أسامي مؤلّفي أصحابنا مع ذكر الطرق إلى مصنّفاتهم، والغاية من ذلك عندهم هي تمييز الكتب المعتبرة عن غير المعتبرة، وهذه الغاية تختلف عن غاية غيرهم مثل ابن النديم. ونتيجة هذا المسلك نفهم أنّ القدماء كان مدار حجيّة الأخبار عندهم على الوثوق بالنسخة والكتاب، دون إهمال علم الرجال.

ويظهر من مراجعة أسماء مصنّفي الفهارس قبل الطوسي والنجاشي أنّ أغلبهم كانوا ينتمون للمدرسة القمية المعروفة بتثبّتها، وهذا يعني أنّ هذه المدرسة قد سعت للتثبّت من الكتب المتناقلة بين الشيعة عبر هذا المنهج التدويني، ولهذا يُعتبر اعتماد القميين على كتاب من أهم مصادر توثيق الكتب والتوثّق منها.

٢ ـ يقول الشيخ الصدوق في توصيف حال كتابه (الفقيه): «وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع، مثل: كتاب حريز بن عبد الله السجستانيّ، وكتاب عبيد الله بن عليّ الحلبيّ، وكتب عليّ بن مهزيار الأهوازيّ، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر أحمد بن محمّد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمّد بن أحمد بن

---

(١) حول فكرة الفهرسة ودورها وتأثيرها في تاريخ الحديث الإمامي ومحوريّة الكتاب في الحديث، انظر: أحمد المددي، نكاهي به دريا ١: ٣٦٠ ـ ٣٨٦، والمددي أيضاً، مناهج الاجتهاد وطرائق المحدّثين، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٠ ـ ٣١: ٢١ ـ ٣٧؛ وكذلك مهدي خداميان آراني، مقدّمة تحقيق كتاب: فهارس الشيعة.

يحيى بن عمران الأشعريّ، وكتاب الرّحمة لسعد بن عبد الله، وجامع شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد، ونوادر محمّد بن أبي عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، ورسالة أبي ـ رحمه الله ـ إليّ، وغيرها من الأصول والمصنّفات الّتي طرقي إليها معروفة»[١].

فلاحظ كيف اعتبر أنّ مصادر كتابه معتبرة مشهورة، وأنّ نظره كان للمصادر التي وصلته وأنّها مشهورة معلومة، ولم يقل: إنّ جميع رواة كتابي ثقات.

٣ ـ وقال الطوسي: «إنّ واحداً منهم [أي أصحابنا] إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبيّ ومن بعده من الأئمّة، ومن زمن الصادق جعفر بن محمّد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته»[٢].

فانظر كيف يجعل المعيار هو الإحالة على كتاب معروف أو أصل مشهور راويه ثقة، دون نظر في الطريق إلى صاحب الكتاب، فالمحور هو الكتب المدوّنة في العهد السابق.

٤ ـ ويقول الطوسي: «وإذا كان أحد الراويين يروي الخبر سماعاً وقراءة، والآخر يرويه إجازة، فينبغي أن يقدّم رواية السامع على رواية المستجيز، اللّهم إلا أن يروي المستجيز بإجازته أصلاً معروفاً، أو مصنّفاً مشهوراً فيسقط حينئذ الترجيح»[٣].

فالمناقشات السندية حول الكتب المشهورة والطرق إليها ممّا لا محلّ له.

٥ ـ وقال الطبرسي: «لا نأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده.. إلا ما أوردته عن أبي محمّد الحسن العسكري، فإنّه ليس في الاشتهار على حدّ ما سواه..، فلأجل ذلك

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه ١: ١٥٣.

ذكرت إسناده في أوّل جزء من ذلك»[١].

فلاحظ كيف أنّ الاشتهار هو المعيار لا رواة الكتاب.

٦ ـ وقال الكفعمي: «وقد جمعته من كتب معتمد على صحّتها مأمور بالتمسّك بوثقى عروتها، لا يغيّرها كَرُّ العصرين، ولا مرُّ المَلَوَيْن»[٢].

فالكتب هي المدار والعمدة.

٧ ـ وقال ابن الغضائري في الحسن بن محمّد بن يحيى المعروف بابن أخي طاهر: «كان كذّاباً يضع الحديث مجاهرةً، ويدّعي رجالاً غرباء (غرباً) لا يعرفون. ويعتمد مجاهيل لا يذكرون. وما تطيب الأنفس من روايته، إلا فيما رواه من كتب جدّه الذي رواها عنه غيره، وعن علي بن أحمد بن علي العقيقي، من كتبه المصنّفة المشهورة»[٣].

وقال أيضاً في سهل بن أحمد بن عبد الله بن سهل الديباجي: «كان ضعيفاً يضع الأحاديث ويروي عن المجاهيل، ولا بأس بما رواه من الأشعثيّات، وبما يجري مجراها ممّا رواه (روى) غيره»[٤].

وقال أيضاً في الحسن بن أسد الطفاوي البصري: «يروي عن الضعفاء ويروون عنه، وهو فاسد المذهب، وما أعرف له شيئاً أصلح فيه إلا روايته كتابَ عليّ بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم، وقد رواه عنه غيره»[٥].

فلاحظ كيف أنّ شهرة الكتب وتعدّد رواتها هو المعيار حتى لو كان الراوي ضعيفاً.

٨ ـ وقال العلامة الحلي في أحمد بن هلال العبرتائي: «توقّف ابن الغضائري في حديثه

---

(١) الاحتجاج ١: ١٤.

(٢) المصباح: ٤.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٥٤؛ ومجمع الرجال ٢: ١٥٤.

(٤) رجال ابن الغضائري: ٦٧؛ ومجمع الرجال ٣: ١٧٧.

(٥) رجال ابن الغضائري: ٥٢؛ ومجمع الرجال ٢: ٩٨.

إلا في ما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة، ومحمد بن أبي عمير من نوادره، وقد سمع هذين الكتابين جلّ أصحاب الحديث واعتمدوه فيها، وعندي أنّ روايته غير مقبولة»[1].

فهذا كلّه يفيد أنّ الرجل وإن كان ضعيفاً فاسد المذهب وضّاعاً للحديث إلا أنّه إذا روى أحد الكتب المشهورة تُقبل منه، ولم يناقش معه في هذا النقل.

نعم، هذا لا يعني عدم الاحتياج إلى البحث الرجالي على نحو القضيّة السالبة الكلّية، فإنّ الحاجة إلى التقويم الرجالي ما تزال قائمة حول صاحب الكتاب وكذا الرواة من صاحب الكتاب إلى الإمام، وكذا حول الكتب غير المشهورة.

٩ ـ والذي يشهد على ذلك أيضاً أنّ الطوسي قد ينقل بعض الروايات عن الكافي، والرواية موجودة بسندين في الكافي أحدهما ضعيف بحسب مصطلح المتأخّرين والآخر صحيح، والشيخ ينقل الخبر بالسند الضعيف[2]، فلا مبرّر لذلك ظاهراً إلا ما قلنا.

١٠ ـ والذي يشهد كذلك أنّنا إذا سبرنا الكتب الرجاليّة، وجدنا أنّ أكثر التوثيقات والتضعيفات تدور حول المؤلّفين والمصنّفين، فهذا كتاب الرجال للشيخ الطوسي، نجد قريباً من ٧٥٪ من نصوص الجرح والتعديل فيه للمؤلّفين، بل لم نجد فيه كلمة «ثقة» قبل عهد الإمام الباقر، وفي هذا العهد بداية التأليف والتصنيف، ومثله كتاب الرجال لابن الغضائري، حيث تجد أكثر من ٩٠٪ من نصوص الجرح والتعديل فيه للمؤلّفين فقط، ولأجله لم نرَ توثيقاً أو تضعيفاً حول كثير من الرواة الذين ليس لهم تأليف، بل شأنهم نقل الكتب والمصنّفات فحسب، مثل أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد الذي أكثر

(١) خلاصة الأقوال: ٢٠٢.

(٢) لاحظ على سبيل المثال: الكافي ٤: ٤٢٠؛ وقارنه مع تهذيب الأحكام ٥: ١١٦. وأيضاً: الكافي ٦: ١٢٤؛ وقارنه مع تهذيب الأحكام ٨: ٧٦؛ وأيضاً: الكافي ٧: ٣٨١؛ و٨: ١٢٥؛ وقارنه مع تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٦.

الشيخ المفيد الرواية عنه، وكذا أحمد بن محمّد بن يحيى العطار الذي أكثر الشيخ الصدوق الرواية عنه، وكذا الحسين بن الحسن بن أبان.

وهذا ما يطرحه صاحب المعالم حيث يرى أنّ ترك التعرّض لذكرهم في كتب الرجال ليس إشعاراً بعدم الاعتماد عليهم، فإنّ الأسباب في مثله كثيرة، وأظهرها أنّه لا تصنيف لهم، وأكثر الكتب المصنّفة في الرجال لمتقدّمي الأصحاب اقتصروا فيها على ذكر المصنّفين، وبيان الطرق إلى رواية كتبهم[1].

١١ ـ ويقول المجلسي الأوّل: «لا بأس بالوجادة مع تحقّق انتساب الكتب إلى أصحابها»[2]. ويقول ولده العلامة المجلسي: «الأظهر [في الوجادة] جواز العمل بالكتب المشهورة المعروفة التي يُعلم انتسابها إلى مؤلّفيها، كالكتب الأربعة، وسائر الكتب المشهورة»[3].

ويقول الفاضل الخواجوئي: «لا يضرّ ضعف الطريق إلى صاحب الكتاب أو الأصل؛ لاشتهارهما عند نقله عنهما»[4]. ويقول المحدّث البحراني ـ في ذيل رواية رواها ابن إدريس في مستطرفات سرائره ـ: «رواية ابن أبي نصر صحيحة؛ لأنّها منقولة من أصله المشهور بلا واسطة»[5].

١٢ ـ وقال الصدوق في المقنع: «إنّي صنّفت كتابي هذا، وسمّيته كتاب المقنع، لقنوع من يقرأه بما فيه، وحذفت الأسانيد منه لئلا يثقل حمله، ولا يصعب حفظه، ولا يملّ قارؤه، إذ كان ما أبيّنه فيه في الكتب الأصوليّة موجوداً مبيّناً عن المشايخ العلماء الفقهاء

---

(١) منتقى الجمان ١: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) روضة المتقين ١: ٧٣.

(٣) مرآة العقول ١: ١٧٩.

(٤) الرسائل الفقهيّة ١: ٨٨.

(٥) الحدائق الناضرة ٥: ٣٥٨.

الثقات رحمهم الله»[1]. فإنّ مراده أنّ أصحاب الأصول من الثقات المعتمدين، والعبرة بالوثوق بكتبهم.

وكذلك الحال في مقدّمة ابن قولويه المشهورة لكتاب كامل الزيارات؛ فإنّه لا يُراد منها توثيق المشايخ، ولا كلّ الرواة الواقعين في الطرق، بل المراد منها هو توثيق مصادر الكتاب، أي تلك الكتب التي أخذ منها مرويّات كتابه هذا، وهذا ما يفسّر وجود الرواة الضعفاء في كتابه؛ فإنّ نقله لهم سببه أنّه يهتمّ بالمصادر، والمفروض أنّ المصادر نقلت عن هذا الراوي، والعبرة بالوثوق بالمصدر.

١٣ ـ وهذا هو أيضاً معنى قول كثير من علمائنا بأنّ ذكر الأسانيد والطرق للتيمّن والتبرّك. يقول المجلسي: «الظاهر منهم [أي القدماء] النقل من الكتب المعتبرة المشهورة، فإذا كان صاحب الكتاب ثقة يكون الخبر صحيحاً؛ لأنّ الظاهر من نقل السند إلى الكتاب المشهور المتواتر مجرّد التيمّن والتبرّك، سيّما إذا كان من الجماعة المشهورين كالفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم رضي الله عنهما، فإنّ الظاهر أنّه لا يضرّ جهالة سنديهما»[2].

ويقول الشيخ أحمد آل طعان البحراني: «إنّ مدار القدماء، ولاسيّما أصحاب الكتب الأربعة على الكتب المشهورة، والأصولِ المعتبرة، وأنَّ ذكر السند للتيمّن بذكر سلسلة الرجال، ولئلا يتوهّم في الخبر الإرسال»[3].

١٤ ـ ولعلّ هذا ما يظهر من الشيخ الطوسي أيضاً، حيث قال في بداية المشيخة: «نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل، وتلحق بباب

(١) المقنع: ٥.

(٢) روضة المتقين ١: ٢٩.

(٣) الرسائل الأحمديّة ٢: ٩٨.

المسندات»[١].

وقال في خاتمتها: «قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ، من أراده أخذه من هناك، إن شاء الله. وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة»[٢].

وهنا يُسأل: ما معنى إحالة طريق كتاب روى عنه الشيخ إلى فهارس الأصحاب وفهرست الشيخ نفسه على حدّ سواء؟!

والجواب: إنّ معناه أنّ الكتب التي نقل الشيخ منها مشهورة، وذكر الطرق إليها؛ لإلحاقها بباب المسانيد فقط. ومن هنا تتبيّن الحاجة إلى الفهارس حيث بها نقدر على تشخيص الأصول المعروفة والكتب المشهورة.

١٥ ـ ما نجده في كلماتهم، من أنّهم قد يطعنون براوٍ لكنّهم يعتمدون كتابه، مثل طلحة بن زيد الذي ضعّفه النجاشي[٣]، لكنّه قد وُصف كتابه بأنّه معتمد[٤]، فلو كان المدار عندهم على الرواة على طريقة المنهج الرجالي، لما صحّ هذا، بل المدار عندهم ليس على الوثاقة، وكذلك الحال عندما يأخذون بروايات السكوني ويعتمدون نسخة كتابه، والمفروض أنّه قد رواها النوفلي، فإنّ اعتمادهم عليها لا يعني توثيقهم للنوفلي، بل يعني أنّ نسبة الكتاب لصاحبه ـ وهو السكوني ـ صحيحة.

١٦ ـ إنّنا لاحظنا أنّ أهل البيت كانوا يحثّون أصحابهم على الكتابة والتدوين والاحتفاظ بكتبهم، وأنّهم سوف يحتاجون إليها، بل بعض الروايات تفيد أنّ أهل البيت أنفسهم كانت لديهم كتب يتوارثونها كابراً عن كابر، وفي بعض النصوص أنّ بعض كبار

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٥ (المشيخة).

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٨٨ (المشيخة).

(٣) هكذا ذكر الشيخ مهدي خداميان آراني في مقالته الآتية الإشارة إليها؛ ولمراجعة كلام النجاشي حول طلحة بن زيد انظر: رجال النجاشي: ٢٠٧.

(٤) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٤٩.

أصحاب الأئمّة قد شاهد بعينه بعض هذه الكتب في بيت الإمام، وممّا كتبه أهل البيت في القرن الأوّل، مصحف فاطمة ومصحف علي والجامعة وعهد الأشتر وغير ذلك.

وقد أورد النجاشي سلسلة من الكتب التي دوّنت في القرن الأوّل الهجريّ، مثل كتب أبي رافع مولى النبيّ، وعلي بن أبي رافع، وربيعة بن سُمَيع، وسُلَيم بن قيس الهلالي، والأصبغ بن نُباتة المجاشِعِي، وعبيد الله بن الحرّ الجُعفي[1]، ونسب ذلك إلى سلمان الفارسي، والغفاري، وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعبيد الله بن أبي رافع، وميثم التمار، وزيد بن وهب الجهني الكوفي، والحارث الهمداني، وحجر بن عدي الكندي، وثابت بن دينار، وسعيد بن جبير، وسعد بن طريف، وغيرهم[2]، وهذا يدلّ على أنّ حركة التدوين قديمة، بينما نحن نجد أنّ أقدم تدوين حديثي سنّي كان مع مالك بن أنس (١٧٩هـ)، شرع فيه بعد ٣٠ سنة من شروع التدوين الحديثي الإمامي.

وممّا يشهد على أنّ دأبهم كان الكتابة بمحضر أهل البيت، ما رواه الكشي من خبر ابن بكير، قال: دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلتم أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواحه ليكتب ما يقول، فلم يُجبه أبو عبد الله عليه السلام بشيء، فأطبق ألواحه، فقال: إنّما علينا أن نسألكم، وأنتم أعلم بما عليكم..[3].

وما رواه الطبري بسنده إلى مسعدة بن صدقة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له.. قال: قلت: جعلت فداك، أخبرني بعددهم وبلدانهم ومواضعهم، فذاك

(١) انظر: رجال النجاشي: ٤ ـ ٩.

(٢) انظر استعراض أسمائهم عند: محمد علي مهدوي راد، تدوين الحديث عند الشيعة الإماميّة: ٢٣٥ ـ ٢٦٩؛ وعلي الشهرستاني، منع تدوين الحديث: ٣٩٧ ـ ٤٤٢.

(٣) رجال الكشي ١: ٣٥٥.

يقتضي من أسمائهم؟ قال: فقال عليه السلام: «إذ كان يوم الجمعة بعد الصلاة فائتني». قال: فلما كان يوم الجمعة أتيته، فقال: «يا أبا بصير، أتيتنا لما سألتنا عنه؟» قلت: نعم، جعلت فداك. قال: «إنّك لا تحفظ، فأين صاحبك الذي يكتب لك؟» قلت: أظنّ شغله شاغل، وكرهت أن أتأخّر عن وقت حاجتي، فقال:..[1].

وكذلك ما رواه ابن طاوس بالسند إلى أبي الوضاح محمد بن عبد الله بن زيد النهشلي، قال: .. فحدّثني أبي قال: كان جماعة من خاصّة أبي الحسن (الكاظم)، من أهل بيته وشيعته، يحضرون مجلسه ومعهم في أكمامهم ألواح آبنوس (وهو شجر أسود صلب) لطاف وأميال، فإذا نطق أبو الحسن عليه السلام بكلمة أو أفتى في نازلة، أثبت القوم ما سمعوا منه في ذلك..[2].

وكذلك ما روي عن حمزة بن عبد المطلب بن عبد الله الجعفي، قال: دخلت على الرضا عليه السلام ومعي صحيفة أو قرطاس فيه عن جعفر عليه السلام: «إنّ الدنيا مثلت لصاحب هذا الأمر في مثل فلقة الجوزة»، فقال: «يا حمزة، ذا والله حقّ، فانقلوه إلى أديم»[3].

وهذا يكشف عن اهتمامه بالتدوين؛ لأنّ الأديم ـ وهو الجلد المدبوغ ـ أدوم من القرطاس[4].

ويبقى سؤالان:

السؤال الأوّل: كيف نميّز الأصول المعروفة والكتب المشهورة؟

والجواب: يتميّز ذلك بفهم نصوص الطوسي والنجاشي في فهرستيهما، ففيهما ـ خاصّة فهرست النجاشي ـ تعابير يستظهر منها شهرة الكتب، بل بعضها صريح في ذلك، ومنها:

---

(١) الطبري، دلائل الإمامة: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

(٢) ابن طاوس، مهج الدعوات: ٢١٧ ـ ٢٢٠.

(٣) بصائر الدرجات: ٤٢٨؛ والاختصاص: ٢١٧.

(٤) انظر: بحار الأنوار ٢: ١٤٦، و٢٥: ٣٦٧.

أ ـ له كتاب كثير الرواة[١]. ب ـ له كتاب يرويه عنه جماعة[٢]. ج ـ له كتاب يرويه عدّة من أصحابنا[٣]. د ـ له كتاب بروايات كثيرة[٤]. هـ ـ له كتاب قد رواه جماعات من الناس (أصحابنا)[٥]. و ـ له كتاب رواه غير واحد[٦]. ز ـ رواة هذا الكتاب كثيرون[٧]. ح ـ له كتاب تكثر الرواة عنه[٨]. إضافة إلى تعابير يظهر منها عدم الشهرة، منها: له كتاب لم يروه إلا فلان[٩].

هذا كلّه، مضافاً لبعض النصوص التي تكون لها دلالةٌ ما في هذا السياق، مثل مقدّمة الصدوق على (كتاب من لا يحضره الفقيه) التي نقلناها آنفاً. مضافاً إلى أنّ تكرّر كتاب في الفهارس يفيد شهرته، بخلاف ما لو لم يُذكر إلا في فهرست واحد، وتعدّد الطرق إليه كذلك يفيدها.

السؤال الثاني: على ماذا كان يعتمد الطوسي والنجاشي وغيرهما في عملهم الفهرستي؟

الجواب: إنّهم كانوا يعتمدون أكثر من طريق، ومنها:

الطريق الأوّل: الإجازات، فإنّ وجود إجازة عند ناقل الحديث كان أمراً مهمّاً، ويظهر ذلك مما ذكره النجاشي في ترجمة الحسن بن علي الوشاء، حيث قال: «أخبرني ابن شاذان قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن أحمد بن محمد بن عيسى، قال: خرجت

---

(١) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ٢٥، ٩٦٨.

(٢) رجال النجاشي، الرقم: ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٦، ٥٠.

(٣) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ١٧٣، ٢٢٨، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٣.

(٤) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ١٢٠.

(٥) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٢٨، ٤١٨، ٤٢٠.

(٦) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ٤٣٢.

(٧) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ١٠٥.

(٨) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ٥٨٢.

(٩) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: رجال النجاشي، الرقم: ١٠، ١١٢٥.

إلى الكوفة في طلب الحديث، فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء، فسألته أن يُخرج لي (إليّ) كتاب العلاء بن رزين القلاء وأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما إليّ، فقلت له: أحبّ أن تجيزهما لي، فقال لي: يا رحمك الله، وما عجلتك! اذهب فاكتبهما واسمع من بعد، فقلت: لا آمن الحدثان، فقال: لو علمت أنّ هذا الحديث يكون له هذا الطلب، لاستكثرت منه، فإنّي أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ، كلّ يقول: حدّثني جعفر بن محمد»[1].

ولهذا كانوا يتّهمون من يروي الحديث بلا إجازة، كما يظهر من رواية الكشي عن حمدويه بن نصير: «أنّ أيوب بن نوح، دفع إليه دفتراً فيه أحاديث محمّد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإنّي كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروي لك أنا عنه شيئاً، فإنّه قال قبل موته: كلّما حدّثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية، إنّما وجدته»[2].

فالإجازات كانت مهمّة، وهي تكشف عن تناقل النسخ بشكل دقيق، بل يمكننا القول بأنّ علم فهارس الكتب وُجد لأجل توثيق الكتب والاحتراز من الوجادات، ومن هنا أنت تجد أنّ الكتب التي يحصلون عليها بالوجادة كانوا يذكرونها، لكنّهم لم يكونوا ليذكروا لها سنداً وطريقاً.

الطريق الثاني: كتب الفهارس السابقة عليهم، فمثلاً نجد الطوسي في أكثر من أربعين مورداً يقول: أخبرنا عدّة من أصحابنا، عن أبي المفضّل الشيباني، عن ابن بُطّة، وهذا كلّه يدلّ على أنّ كلّ هذه المعلومات التي أخذها عبر هذا الطريق قد أخذها من فهرست ابن بطّة نفسه. وقد رأينا أيضاً كيف أنّ الطوسي والنجاشي كانا يذكران في مواضع عدّة أنّهما شاهدا كذا وكذا في كتب الفهارس أو الفهرستات، فراجع.

---

(١) رجال النجاشي: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) رجال الكشي ٢: ٧٩٥.

هذا عرض موجز لهذه الرؤية ومستنداتها، وأنصارها ينفون عن أنفسهم النزعة الإخباريّة، وكأنّ هناك من اتهمهم بها، بل يؤكّدون على أنّ خبراً صحيح السند قد لا يوافقون عليه، وخبراً ضعيفاً قد يرونه معتبراً[1].

وخلاصة الكلام: إنّ الطريقة الرجاليّة ترى انتقال الحديث عبر الرواية والرواية الشفويّة بينما الطريقة الفهرستيّة ترى انتقال الحديث عبر الكتب وتناقل النسخ ومناولتها، وأنّنا اليوم قد نكون قادرين على استرجاع بعض نسخ المصادر الأولى رغم فقداننا لها، وذلك من خلال جمع روايات زرارة مثلاً التي كانت بطرق كتبه المعروفة، كما يُعلم بمراجعة الفهارس، وتصبح العلاقة بيننا وبين كتاب زرارة لا بيننا وبين الكتب الأربعة وهكذا.

تأمّلات في النقل التدويني (الطريقة الفهرستيّة)، والنقل بالمعنى

لابدّ لنا هنا من وقفة تأمّليّة في النقل التدويني للحديث و (الطريقة الفهرستيّة) في نفسها، ثم النظر في مديات تأثيرها على باب النقل بالمعنى، ولنا مجموعة من الوقفات:

أ. خطأ جوهري في المقارنة التدوينيّة بين السنّة والشيعة

الوقفة الأولى: يحاول هذا الطرح أن يُقنعنا أنّ منهج تناقل الحديث عند الإماميّة كان مختلفاً عنه عند أهل السنّة، لكنّه يقوم بخلط الأوراق مع بعضها، فإذا أردنا إجراء مقارنة لزمنا الأخذ بنقطة محدّدة نجري المقارنة على أساسها، فلا يصحّ أن أقارن الحديث الشيعي المأخوذ عن أئمّة الشيعة بالحديث السنّي المأخوذ عن النبي؛ لأنّ هذه المقارنة تختزل قرناً من الزمان، ومن ثم فعليّ أن أدرس الحديث الشيعي ـ في روايته النبويّة ـ مع الحديث

(١) انظر: محمد باقر ملكيان، رجال النجاشي (بتحقيقه) ١: ٩ ـ ٢٠، مقدّمة التحقيق، ومهدي خداميان آراني، مقدّمة فهارس الشيعة؛ ومقاله على النت:
http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid=9793.

السني في الرواية النبويّة نفسها، أو الحديث الشيعي عن الإمامين الصادقين عليهما السلام، مع الحديث السنّي في نسبته الكلام لأئمّة مذاهب أهل السنّة ومحدّثيهم.

وإذا قمت بهذا الإجراء، سيظهر أنّ غاية ما يمكننا أن نُثبته ـ بصرف النظر عن المدوّنات الشيعيّة في القرن الأوّل الهجري ـ هو أنّ النصوص التي قالها الإمام الصادق أو الكاظم أو غيرهما نقلت إلينا عبر التدوين، أمّا كيف نقل الصادقان الرواية النبويّة؟ فهذا لا تُثبته المعطيات المتقدّمة؛ لأنّه لا يوجد أيّ دليل يُثبت أنّ الأئمّة كانوا يُعطون تلامذتهم كتبَهم ليستنسخوها أو أنّهم كانوا يُملون عليهم من كتاب الجامعة أو غيره.

ويدلّ على ذلك أنّ عدداً محدوداً جداً من الرواة شاهد هذه الكتب التي في بيوت الأئمّة، ولهذا أبرزوا أنّهم شاهدوها مما يدلّ على قلّة من شاهدها، وكون مشاهدتها أمراً استثنائيّاً، فكيف لنا التأكّد من أنّ روايات الأئمّة عن النبيّ كانت باللفظ؟ وكيف لشيعي أن يُثبت لسنّيٍّ وهو يُجري له مقارنة، أنّ الإمام جعفر الصادق كان ينقل باللفظ، وأنّه حتى لو كانت عنده كتب لم يكن ينقل بالمعنى منها، وهي ليست بيده حال النقل غالباً؟

أمّا نسبة كتاب الأمّ للشافعي أو كتاب المسند لابن حنبل أو التاريخ والتفسير للطبري أو غير ذلك، فهذه لا تختلف حالها عن حال الحديث الشيعي، بل هي أوضح في ثبوت النسبة في كثير من الموارد.

وعليه، فالمقارنة بين الحديث السنّي والشيعي، يجب أن تترك جانباً المنطلقات العقديّة والكلاميّة التي يحملها الشيعي في حقّ أهل البيت، أو العكس، حتى يمكن تحقيق الحديث المحايد عن مقارنات التاريخيّة.

ب ـ معطيات المقارنة الأقدم في التدوين المذهبي

الوقفة الثانية: إنّ عدد المدوّنات التي يُنقل أنّها حصلت شيعيّاً في القرن الأوّل الهجري، لا يرقى ـ لو أثبتناها جميعاً ـ إلى أكثر من إثبات وجود مدوّنات محدودة للغاية،

لا تشكّل عُشر معشار الحديث النبويّ، لو تركنا مدوّنات نفس الأئمّة من أهل البيت، والتي احتفظوا بها في بيوتهم، فالنجاشي لم يذكر سوى بضعة أشخاص قلائل، لا يزيدون عن أصابع اليدين، شاركوا في التدوين، ولا يقول بأنّ كتبهم كانت كبيرة مثلاً، وكثير منهم لا نعرف ما إذا دوّن الحديث النبوي أو دوّن حديث أهل البيت في القرن الهجريّ الأوّل، أو بتعبير آخر: لا نعرف كم يحظى الحديث النبوي في مدوّناته؟

بل إنّ النجاشي صريح في الإخبار عن قلّة الكتب في تلك الفترة، حيث يقول في مقدّمة رجاله: «[وها] أنا أذكر المتقدّمين في التصنيف من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة»[1]، فدعوى أنّ التدوين كان شائعاً في القرن الهجري الأوّل بين الشيعة بحيث كانوا يتناقلون الحديث عبر النسخ والكتب، دعوى دون إثباتها الكثير من العقبات، والأرقام الواردة بشأنها محدودة للغاية.

بل لقد تقدّم أنّ نفس أنصار الطريقة الفهرستيّة يقرّون بأنّ أغلب التوثيقات والتضعيفات تعلّقت بالقرن الثاني الهجري وما بعده، وأنّ السبب في ذلك هو أنّها دارت حول المؤلّفين والمصنّفين، وهذا إقرار منهم بأنّ التأليف في القرن الأوّل الهجري كان حالة نادرة كما هو الصحيح، وهذا يعني أنّ كلّ الروايات الشيعيّة عن النبيّ والإمام علي والإمامين الحسن والحسين والسيدة الزهراء عليهم السلام، ومن في هذا العصر، والتي لا تمرّ بأحد الأئمّة اللاحقين، يصعب جداً الحديث عن كونها تدوينيّة إلا بقرينة خاصّة، وهذه الأحاديث ليست بالقليلة أبداً.

وبالمقارنة مع أهل السنّة في موضوع مدوّنات القرن الأوّل والنصف الأوّل من القرن الثاني، نجد معطيات مهمّة، وذلك أنّه لنفرض أننا لم تصلنا كتب ترجع إلى تلك الفترة، كما لم تصلنا غالباً الكتب الشيعيّة، لكن هذا لا يعني عدم وجودها، وذلك أنّ أحد المصادر الأساسية لمعرفة الكتب المدوّنة في فترةٍ ما، هو الرجوع إلى المصادر القديمة في

---

(١) رجال النجاشي: ٣.

مجال الفهارس والمصنّفات، والتي تخبرنا عن كتب موجودة في تلك الفترة، لكنّها تلفت بعد ذلك ولم تصلنا نحن اليوم، وإذا رجعنا إلى كتب الفهارس وأمثالها سنجد حديثاً عن كتب ورسائل عديدة تعود إلى القرنين الأوّلين، وهذا كافٍ من الناحية التاريخيّة في إثبات وجود هذه الكتب[١].

فنحن نجد أنّ عدداً من الكتب الحديثية أُلّفت في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري، وليس بعد ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، مثل جامع معمر بن راشد (٩٥ ـ ١٥٢هـ)، والموطأ للإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ) وقد صنّفه مالك عام ١٤٣هـ، وكذلك جامع سفيان الثوري (١٦١هـ)، وجامع هشام بن حسّان (١٤٨هـ)، وجامع عبد الملك بن جريج (٨٠ ـ ١٥٠هـ)، وكتاب السنن للإمام الأوزاعي (٨٨ ـ ١٥٦هـ).

وإذا كان التدوين قد مُنع منعاً رسمياً، لو سلّمنا، لكنّه لم يمتنع على أرض الواقع، بل ظلّ المسلمون يمارسون تدوين الحديث حتى في القرن الهجري الأول، وقد قام الدكتور محمد مصطفى الأعظمي بالبحث والتقصّي في الوثائق والمرويات التاريخية حول من دوّن الحديث في تلك الفترة إلى ١٥٠هـ، فبلغ عدد الكتّاب في الصحابة ومن كتب عنهم ٥٢ شخصاً، مثل: أبي أمامة الباهلي، وعلي بن أبي طالب، وأبي بكر، وأبي سعيد الخدري، وأبي رافع، وأبي هريرة، وأبي موسى الأشعري، وأسماء بنت عيسى (عميس)، وأسيد بن حضير، وأنس بن مالك، والنعمان بن بشير، وواثلة بن الأسقع[٢].

ثم قام الدكتور الأعظمي بسرد المدوّنين من التابعين، فبلغ عددهم ثلاثة وخمسون شخصاً، ثم سرد المدوّنين من صغار التابعين، فبلغ عددهم ٩٩ شخصاً كلهم توفوا قبل عام ١٥٠هـ[٣].

---

(١) المطيري، تاريخ تدوين السنّة: ١١٢.

(٢) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٩٢ ـ ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٣ ـ ٢٢٠.

وهذا يعني أنّ هناك ما لا يقل عن ٢٠٤ أشخاص دوّنوا الحديث أو دوّن عنهم خلال قرن ونصف، وهذا رقم هائل في فترة العصر الأموي وما سبقه وما لحقه قليلاً. وحتى لو كانت المعلومات التي جمعها الأعظمي نصفها أو أغلبها خاطئ، أو قسم منها هي أسماء شيعيّة مثلاً، لكن يظلّ المشهد مختلفاً تماماً، فكيف يمكن القول بأنّ التدوين لم يعرفه غير الإماميّة في القرن الأوّل والنصف الأوّل من القرن الثاني؟!

لا أُريد أن أتبنّى إحصائيّات الأعظمي، لكن كان من الضروري للباحثين الشيعة هنا أن يأخذوا هذا المشهد بعين الاعتبار، بدل تشكيل صورة تاريخيّة منقوصة أو لا تلاحظ سائر أطراف المشهد.

والنتيجة إنّه لم يظهر لنا تميّز يوجب اختلافاً جوهريّاً على مستوى القرن الأوّل الهجري وبدايات القرن الثاني، بحيث يمكن أن نثبت أنّ الحركة التدوينيّة للحديث كانت هي المهيمنة أو السائدة في هذه الفترة.

ج. العجز عن إثبات سيادة التدوين في التراث الإماميّ الأقدم

الوقفة الثالثة: إنّ النصوص التاريخيّة التي استُقدمت هنا لإثبات أنّ الحديث قد تمّ أخذه من لسان أهل البيت مدوّناً في مجلسهم، أضعف بكثير من أن تُثبت ظاهرةً واسعة، خاصّةً في عصر الإمام الكاظم وما قبله، فإنّ عددها لا يزيد عن عدد أصابع اليد الواحدة، وبعضها ورد في عصر الرضا عليه السلام، وهو عصر شهد ازدهار التدوين في حياة المأمون العباسي، فكيف أتمكّن أن أوسّع المعطيات التي تقدّمها لي هذه النصوص المحدودة إلى حدّ تشكيل ظاهرة واسعة.

نعم، إنّ طبائع الأشياء وبعض هذه النصوص يساعد على وجود حالة من هذا النوع، إلا أنّه لا يمكن التثبّت من عدم كونها محدودة تتصل بأشخاص معيّنين، خاصّة وأنّ من ورد اسمه فيها هم أمثال أبي بصير وزرارة وجماعة من خاصّة الكاظم وأهل بيته، وربما

كانت في بداياتها، هذا كلّه إذا لم نناقش في إثبات هذه النصوص نفسها تاريخيّاً وسنديّاً، وبعضها لم نعرفه سوى من قبل ابن طاوس في القرن السادس الهجريّ.

وأمّا روايات الحثّ على الكتابة والتدوين عامّة، فهي لا تختصّ بأخذ الحديث من أهل البيت، بل هي ذات لسان عام في أغلبها، وليست لدينا معلومات حول مديات استجابة الأشخاص المحيطين بالأئمّة فوراً لهذا أو لا، لأنّ بعض هذه النصوص يرجع لعصر النبي والقرن الأوّل ومع ذلك لم نشهد حركة تدوين واسعة.

كما أنّه لو تمّت الاستجابة، فهذه النصوص لا تؤكّد أنّ التدوين كان ينطلق من كتابة لفظ الإمام في مجلسه، ومن ثمّ من الممكن أن تكون المدوّنات الراجعة لعصر الباقرَين عليهما السلام، قد تمّت عبر سماع النصوص من أهل البيت، ثم الذهاب إلى البيت وتدوينها في قراطيس، وهذا ما يبقي المجال مفتوحاً للنقل المعنوي دون اللفظي، بل لعلّ ظروف التقيّة في العصر الأموي تساعد على مثل هذا الافتراض، بل إنّ التدوين في مجلسه لا يُعلم أنّه باللفظ، فلعلّه على نسق (التقريرات) المتعارفة اليوم في الحوزات العلميّة. وهذا كلّه يعني أنّ أصل الحث على التدوين أو وجود ظاهرة التدوين لا يساوق التدوين المباشر دائماً، ولا يُلغي فرضيّة النقل بالمعنى.

ويشهد لما نقول من عدم شياع الظاهرة في تلك الفترة، ما رُوي في كتاب عاصم بن حميد، عن أبي بصير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: «دخل عليّ أناسٌ من أهل البصرة، فسألوني عن أحاديث وكتبوها، فما يمنعكم من الكتاب؟ أما إنّكم لن تحفظوا حتى تكتبوا.. »[1]. فهذه الرواية في عصر الإمام الصادق توحي وكأنّ الكتابة لم تكن منتشرةً بين أصحاب الأئمّة، حتى أنّ أبا بصير لم يكن يكتب حينها بعدُ رغم أنّه يعدّ من الذي كانوا يكتبون.

---

(١) مستدرك الوسائل ٧: ٤٩ ـ ٥٠، و١٧: ٢٨٥، ٢٩٣، ٤١٤؛ وبحار الأنوار ٢: ٤٥٣؛ والأصول الستّة عشر: ١٧١.

بل أكثر الروايات الواردة في الحثّ على الكتابة ترجع لعصر الإمام الصادق ومن بعده، وهذا يشي بأنّ المرحلة لم تكن قد استقرّت بوصفها الأمر الشائع بين أصحاب الأئمّة فكانوا بحاجة للدعوة إليها وتكريسها.

كما يشهد له ـ بنحو التأييد ـ ما رواه الكشي في مرسل يونس بن عبد الرحمن، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أبو الخطاب أحمق، فكنت أحدّثه فكان لا يحفظ، وكان يزيد من عنده»[١]. فلاحظ كيف أنّ الإمام ركّز على الحفظ ولم يُشر إلى أنّه لم يكن يدوّن، فلو كان التدوين هو السائد لقال: ولم يكن يكتب فكان يزيد وينقص، إلا إذا قيل بأنّ الحفظ أعمّ من التدوين والحفظ في الذاكرة.

بل إنّ نصّاً للطوسي نفسه يدلّنا على أنّ أصحاب الأئمّة الكبار يتمّ التعامل معهم بوصفهم حفاظاً للحديث لا مدوّنين مباشرين له، وأنّ هذا هو المرتكز في ذهن الطوسي نفسه، حيث يقول: «وإذا كان أحد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه، يُنظر في حال الذي يرويه بالمعنى، فإن كان ضابطاً عارفاً بذلك، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر؛ لأنّه قد أبيح له الرواية بالمعنى واللفظ معاً، فأيّهما كان أسهل عليه رواه. وإن كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطاً للمعنى، أو يجوز أن يكون غالطاً فيه، ينبغي أن يؤخذ بخبر من رواه اللفظ. وإذا كان أحد الراويين أعلم وأفقه وأضبط من الآخر، فينبغي أن يقدّم خبره على خبر الآخر ويرجّح عليه، ولأجل ذلك قدّمت الطائفة ما يرويه زرارة، ومحمّد بن مسلم، وبريد، وأبو بصير، والفضيل بن يسار، ونظراؤهم من الحفّاظ الضابطين، على رواية من ليس له تلك الحال»[٢].

فلاحظ كيف أنّ الطوسي كان مركوزاً في ذهنه أنّ النقل ليس بالتدوين المباشر، وإلا فلا فرق بين الضابط وغيره، وبين الحافظ وغيره، وبين الفقيه وغيره، بل لو كان التدوين

(١) رجال الكشي ٢: ٥٨٤.

(٢) العدّة في أصول الفقه ١: ١٥٢ ـ ١٥٣.

المباشر حالةً شائعة للزم أن يقول الطوسي هنا بتقديم من يكتب مباشرةً نصّ الإمام على غيره ولو كان أفقه، مع أنّه لم يُشر من قريب أو بعيد إلى موضوع الكتابة.

ومن خلال هذه الوقفات الثلاث، ظهر الحال في الموقف من القرينة السادسة عشرة من قرائن (التدوين والطريقة الفهرستيّة) المتقدّمة.

د. هل يختلف جوهر الطريقة الفهرستية عن روح الطريقة الرجاليّة؟

الوقفة الرابعة: سوف نسلّم بأنّ كتب الفهارس الشيعيّة كان الغرض منها التمييز بين الكتب المعتبرة من غيرها، على خلاف مثل كتاب فهرست ابن النديم، لكن هذا ماذا يعني؟ هل يعني ذلك أنّهم خرجوا من رحم علم الرجال والحديث نحو علم آخر ومنهجٍ آخر أو لا؟ هل ابتكروا طريقة أخرى تختصّ بالنسخ تختلف عن طريقة توثيق الحديث أو لا؟

إنّ ظهور الفهرستات بشكل أكبر مع المدرسة القميّة منذ نهايات القرن الثالث الهجري، ضمن هذا الفضاء، معناه أنّ هناك كتباً تمّ تداولها في الأسواق وبين أهل الحديث والعلم، وأنّ هذه الكتب يجب التثبّت من صحّتها ومن نسبتها إلى أصحابها، لهذا ظهر علم الفهرستات وفقاً لقول أنصار الطريقة الفهرستيّة، والمفروض الآن أن ننظر في ما هي الطريقة المتوقّعة التي يمكن أن يكون قد انطلق منها أصحاب الفهرستات للتثبّت من صحّة النسخ في تلك الفترة؟

إنّ أنصار الطريقة الفهرستيّة يؤكّدون لنا أنّ الفهرستات انطلقت إما من فهرستات قبلها أو من الإجازات أو من تطابق النسخ وشهرتها أو نحو ذلك، لكن لو تأمّلنا في هذا فإلى ماذا يرجع في حقيقته؟

إنّه ليس شيئاً غير الطرق السائدة في عمليّات نقل الحديث، فإنّ الإجازات الحقيقيّة القائمة على المناولات والسماع ونحو ذلك هي تعبيرٌ آخر عن الرواية. وتطابقُ النسخ

الموجودة في السوق والمرويّة من قبل عدّة أشخاص ـ بعد فرض تحذّرهم من الوجادات ورفضهم لها ـ معناه أنّنا وصلتنا خمس روايات متطابقة لموضوع واحد، وهذا هو معنى تعاضد الحديث ولو كانت طرقه غير معتبرة كلّها، ومعنى الرجوع إلى كتب الفهارس القديمة للاستعانة بها هو أنّ الطرق التي تذكر لهذه الكتب وبيان عدم وجود نسخ مختلفة لها، معناه أنّ هذه الكتب مرويّة بطرق متعدّدة غير متفاوتة ولا مختلفة، ومن ثمّ يحصل وثوق بها في نسبتها لأصحابها، وهذا كلّه يرجع إلى الرواية أيضاً، وفي عالم الرواية الشفويّة توجد هذه الطرق برمّتها، فأين هو امتياز الطريقة الفهرستيّة عن عالم الرواية؟ غاية الأمر أنّ الرواية تارة تكون شفويّة وأخرى تكون رواية كتاب.

سوف آخذ فرضيّة أخرى، لنفرض أنّ كتاباً موجوداً في الأسواق وبين أيدي أهل العلم يُنسب لزرارة، ولكنّ عالم الفهرست لم يجد أيّ طريق لهذا الكتاب يروى به جيلاً بعد جيل، رغم وحدة جميع نسخه المتوفّرة في عصره، فهل هذا يعني أنّ هذا الكتاب معلوم النسبة لزرارة؟ كيف نعرف أنّ هذا الكتاب وفي لحظةٍ ما لم ينسب لزرارة ووُضع عليه، ثمّ تمّ ترويجه في الأسواق؟ هذا يعني أنّنا بحاجة لمعرفة المسيرة الزمنيّة والجغرافيّة التي طواها هذا الكتاب، وعبر من تمّ تناقله، فأنا دوماً أمام حالات: إمّا وثاقة الطريق، أو تعاضد الطرق، أو أنّ شهرته بين أهل العلم في عصري وعملهم به توجب الوثوق بنسبته لصاحبه، وهذا هو بعينه حال تناقل الرواية الشفويّة ومنحها الحجيّة.

إنّ فرض التمايز التام بين الطريقة الرجاليّة الحديثية والطريقة الفهرستيّة لم يتضح بعد، فالطريقة الفهرستيّة تقوم في الحقيقة على السماع والمناولة، ومن ثمّ فالراوي يقوم بأخذ هذا الكتاب إمّا عبر إجازة مناولة أو عبر السماع والقراءة والإملاء، ثم يقوم بنقله للآخرين عبر هذه الطريقة نفسها، ومن ثمّ فالذي وصلته هذه النسخة كيف يتأكّد من أنّها نسخة صحيحة؟ لابدّ له من النظر في النسخ الأخرى، فإذا كانت النسخ الأخرى مطابقة لهذه النسخة وكانت قد وصلته عبر ثقات أمكنه الاعتماد على هذه النسخة، وإلا

فكيف يمكنه الاعتماد حتى لو كان الكتاب مشهوراً ما لم يضمن رجوع ما في نسخة الرجل الضعيف إلى ما في نسخة الراوي الثقة أو القول بأنّ تعدّد الطرق هو الذي أدّى للوثوق بهذه النسخة بعد اتحاد مفادها بين الناقلين.

بل إنّ تكرّر اسم كتاب في الفهارس لا يفيد شهرته (بمعنى صحّة نسبة النسخ إليه، دون صحّة نسبة اسم الكتاب إليه وأنّ عنده كتاباً بهذا الاسم أو بهذا الموضوع) ما دامت الطرق كلّها تنتهي لشخص واحد، فلابدّ من تعدّد الطرق، علماً أنّ طرق المفهرسين لا يُعلم أنّها جميعاً طرق حقيقيّة، بل قد تتنوّع كما هو الراجح ـ أي التنوّع ـ في طرق النجاشي والطوسي، على ما حقّقناه مفصّلاً في بحوثنا الرجاليّة عند الحديث عن نظريّة التعويض السندي، أو تبديل الأسانيد.

وهذا كلّه يعني أنّ الطريقة الفهرستيّة لا يمكنها أن تتخطّى الطريقة الرجاليّة والحديثية في النقل الشفوي، وتعدّدُ الناقلين لو أوجب الوثوق فهو يوجبه حتى لو كانت الرواية شفويّةً. ونحن هنا نتكلّم في أصل التمييز بين الطريقة الفهرستيّة والطريقة الرجاليّة، بصرف النظر عن قضيّة النقل بالمعنى، وهو ما ينتج عنه محوريّة علم الرجال أيضاً في الطريقة التدوينيّة بمستوى محوريّته في الطريقة الشفويّة.

والغريب أنّ بعض منظّري الطريقة الفهرستيّة يقرّ بأنّ تلامذة شيوخ أهل السنّة كانوا تحت منبرهم بالمئات أو بالآلاف، بينما الأمر غير متوفّر بهذه الطريقة عند الشيعة، فإذا جاءت الرواية الشفويّة المتطابقة عبر هذا العدد الكبير من الطرق، ألا يكون موجباً للوثوق أكثر في النقل من نسختين أو ثلاث نسخ ـ ولو متطابقة ـ لكتابٍ واحد؟ بل إنّ رواية خلقٍ كثير للكتاب ـ كما تفيده عبارات المفهرسين ـ كاشفة عن تعدّد الناقلين في الطبقة الأولى المتصلة بصاحب الكتاب، برجوع ضمير (عنه) إلى صاحب الكتاب، ولا يُعلم أنّ الطبقات اللاحقة كان فيها الكتاب كذلك، بل قد توحي بعض العبارات بالعكس، حيث يشتهر الكتاب لاحقاً في نسبته لصاحبه، ولا يُعلم عدم تداخل الطرق

بما يرجعها إلى طريق أو طريقين، فالاجتهاد في مقابل نصوص الرجاليّين المفهرسين يظلّ مهماً هنا لتحليل مفادهم، فانتبه جيّداً.

وأمّا ما قد يقال من أنّ مراد هؤلاء هو النظر في خصوص الفترة التي ما بين وفاة النبي وبدايات القرن الثاني الهجري، وليس كلامه في الفترة اللاحقة، بينما الموجود عند الشيعة هو مدوّنات ترقى إلى الفترة السابقة، ككتاب أبي رافع وغيره، هذا الكلام سبق أن ناقشناه فلا نعيد، خاصّة وأنّه من الصعب التثبّت من وجود أكثر من نسخة متطابقة لهذه الكتب القديمة.

وممّا تقدّم كلّه، يظهر أنّ (القرائن رقم: ٢، ٤، ٥) غاية ما تفيد أنّ بعض الكتب كان مشهوراً، وحيث إنّ الشهرة لابدّ من فرض مرجعيّتها فيما قلنا، فهذه القرائن لا تضيف جديداً.

هـ. مقاربة تاريخيّة للفهرستات، فهرست ابن خير الإشبيلي

الوقفة الخامسة: إنّ دعوى أنّ السنّة لم يألّفوا فهارس على طريقة الشيعة، إلا في القرن العاشر الهجري، غير صحيحة، بل قد دُوّنت مثل هذه الفهارس في القرن السادس الهجري في بلاد المغرب الإسلامي، وأبرزها فهرست أبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة المشهور بابن خير الإشبيلي (٥٠٢ ـ ٥٧٥هـ)، وكانوا يسمّونه تارةً بالفهرست وأخرى بمعجم ما كتب، وثالثة ببرنامج ما كتب، أو الكتب التي رواها، وهكذا، وقيل: إنّها عدّة كتب له مختلفة.

بل لو تأمّلنا لوجدنا فهرسة ابن الخير الإشبيلي تذكر بالتفصيل المعلومات المتصلة بالكتب، بينما نجد هذا الأمر وجيزاً في أعمال الطوسي والنجاشي، بل هناك وجهة نظر بحثناها بالتفصيل في علم الرجال في التشكيك في أنّ الطوسي كانت وصلته كلّ هذه الكتب التي تحدّث عنها، ولهذا وجدناه يتكلّم أحياناً عن كتب ويدرجها في الفهرست،

رغم أنّها لم تصله، ولم يرها وفقاً لتصريحه هو نفسه.

إنّ فِهْرِست ابن خير الإشبيلي[1]، كتاب يعنى بالمؤلّفات أكثر من عنايته بالمؤلّفين، وهو على درجة كبيرة من الأهميّة، فهو من أفضل المصنّفات التي ترصد المكتبة الإسلاميّة في الأندلس، ويحتوي على معلومات قيّمة يندر أن نجدها في مرجع آخر، مثل سرده لمجموعة الكتب التي حملها أبو علي القالي معه إلى بلاد الأندلس. وهذه الكتب مرويّة بأسانيدها.

وأسلوب ابن خير في فهرسته يقوم على روايته أسماء الكتب على حسب العلوم أو الموضوعات، وهو حريص على الرواية الدقيقة لأسماء الكتب رواية شفهيّة عن الشيوخ الثقات الذين اتصل بهم وأخذ عنهم، ويبدو حرصه على ذلك في التزامه الإسناد المتسلسل بما يقرب من درجة التّواتر، حتى أنّ أسانيده تكاد تطغى على المتن من حيث الحجم والكثافة، إلاّ أن هذه الطريقة التي اتّبعها الإشبيلي هي ذات فائدة في تأكيد نسبة الكتب إلى أصحابها والتمييز بين أسماء الكتب المتشابهة وربطها بمؤلّفيها، كما أنّها تكشف عن ناحية أخرى مهمّة وهي تَضَمّنها طائفة كبيرة من الشيوخ الذين أخذ عنهم المؤلّف وعن التلاميذ الذين رووا عن ذلك المؤلّف وحملوا الكتاب عنه.

وأمّا المنهج الذي اتبعه ابن خير في عرض مادته الغزيرة فهو تقسيم الكتاب إلى موضوعات، جاعلاً لكلّ موضوع باباً خاصّاً، كالمجاميع المؤلّفة في علوم القرآن والموطآت والمسانيد وكتب غريب الحديث والتاريخ وتراجم الرجال وكتب السّير والفقه والأصول وكتب الأدب واللغة والنحو والشعر وما إليها.

وقد ضمّ الكتاب في آخر أقسامه باباً في كبار العلماء والشيوخ الذين لقيهم المؤلّف

---

(١) طبع هذا الكتاب عدّة مرات بأكثر من تحقيق، فقد نشر قديماً في أسبانيا عام ١٨٩٣م، ثم أُعيد نشره عام ١٩٦٣م، مزوّداً بالفهارس، ثم طبعه دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، بتحقيق إبراهيم الأبياري، عام ١٩٨٩م. ثم طبع عام ٢٠٠٩م من قبل دار الغرب الإسلامي في تونس، بتحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، وفي الطبعتين مقدّمة تحقيق تتحدّث حول الكتاب.

وتلمّذ لهم وأجازوه في الرواية. وقد بلغت الكتب التي سمعها أو قرأها أو أجيزت له مما سجّله في فهرسته ١٠٤٥ مصنّفاً من أمهات المؤلّفات العربيّة والإسلاميّة التي تناولت بالبحث أكثر العلوم والفنون التي كانت معروفة في زمانه.

بل إنّ الإشبيلي يخصّص في آخر كتابه فصلاً لكتب الفهارس التي قَبله والتي يرويها هو بطرقه، ويذكر خمسة وسبعين فهرَسَة قبله، يبتدئها بفهرسة الشيخ الفقيه أبي علي حسين بن محمّد بن أحمد الغساني الجيّاني، ويُنهيها بفهرسة الشيخ أبي بكر عتيق بن عيسى بن أحمد بن مؤمن القرطبي[1]، فإذا فهمنا من هذه الكتب مفهوم الفهرسة عينه، فسيكون هذا دليلاً دامغاً على انتشار الفهرسة بشكل كبير بين أهل السنّة، حيث إنّ الرقم ليس بسيطاً.

وعليه، فدعوى أنّ علم الفهرسة على طريقة الطوسي والنجاشي لم يعرفه أهل السنّة إلا مع السيوطي أو نحو ذلك، غير صحيح.

بل لنا أن نطوّر من الإشكال ونضيف ما يُعرف عند أهل السنّة منذ قديم الأيّام بالمناولة، وأصل السماع، وطباق السماع، وحديثهم عن الوجادات وأحكامها، وأنواع الإجازات، بل هذا هو المعنيّ بما يُعرف عندهم كذلك بالإجازات على النسخ، فكيف نقول بأنّه لم يكن أمر التثبّت من النسخ رائجاً عند أهل السنّة؟ بل قد تحدّثوا عن النسخ الموضوعة على الثقات، وأنّه قد يوضع كتاب على ثقة وليس له، وأنّ هذه من المشاكل التي لابدّ من الحذر منها.

و ـ النشأة الحديثيّة للفهارس أو التوظيف الحديثي لها؟!

الوقفة السادسة: يلوح من كلام بعض أنصار الطريقة الفهرستيّة أنّ السبب خلف تصنيف كتب الفهارس عند الشيعة، هو عبارة عن التثبّت من صحّة النسخ وتوثيق الكتب الحديثيّة نفسها، وأنّ مدار حجيّة الحديث عند الشيعة كان على الكتب، لهذا

---

(١) فهرسة ابن خير الإشبيلي: ٥٢٢ ـ ٥٣٧.

صارت هناك ضرورة لتصنيف هذا النوع من المؤلّفات.

إلا أنّ هذا التفسير رغم كونه يحمل حظاً من الحقيقة، لكنّه كأنّه يبدو أنّه يحاول ربط الفهرسة بعلم الحديث، مع أنّ الفهرسة مرتبطة بتوثيق الكتب ورصدها بلا فرق بين علم الحديث وغيره، فالمفهرسون كانوا خبراء في الكتب والمصنّفات وتناقلها ونُسخها، وفي أحوال المصنّفين في الأمّة، ولم يكن يعنيهم فقط القضيّة الحديثيّة حتى نجعل علم الفهرسة هو النشاط الحديثي الذي دار علم الحديث مداره عند الشيعة، وظهر هو نتيجة الحاجة الحديثيّة، وبهذا يفضّل أنّ نعبر بالتالي: إنّ علم الفهرسة علم مستقل خدم علم الحديث ومصنّفاته، كما خدم سائر العلوم الإسلاميّة وغيرها، لا أنّ علم الفهرسة علمٌ ظهر ليكون مدار النشاط الحديثي.

ويؤكّد ما نقول واقع فهرستَي: الطوسي والنجاشي، فهما غير مقتصرين على المدوّنات الحديثيّة، بل يحملان سمةً عامّة في أمر التدوين، بل يشهد لما ندّعي ما جاء في مقدّمة الشيخ النجاشي، حيث يقول: «إنّي وقفت على ما ذكره السيد الشريف ـ أطال الله بقاءه وأدام توفيقه ـ من تعيير قومٍ من مخالفينا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف. وهذا قول من لا علم له بالناس، ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجّة علينا لمن لم يعلم ولا عرف»[1].

فلاحظ كيف أنّ غرضه إثبات دعوى تتصل بالكتب والتصنيف، لا أنّها تتصل بالتصنيف الحديثي، وأنّه أراد تأليف هذا الكتاب لإثبات كتب الحديث وتوثيق الرواية فقط، ولعلّ الشيخ الطوسي كان في ذهنيته التي ألّف من خلالها الفهرست أقرب للحديث من النجاشي، فتأمّل جيّداً.

ز ـ قصور إفادات المتأخرين عن إثبات الطريقة الفهرستيّة

الوقفة السابعة: أورد أنصار الطريقة الفهرستيّة مجموعة من النصوص التي ترجع

(١) رجال النجاشي: ٣.

لعلماء لاحقين في العصور اللاحقة، وهذه ليست أدلّة، بل هي آراء علماء متأخّرين، منذ القرن العاشر فما بعده، وذلك مثل ما نقلوه عن الكفعمي (٩٠٥هـ) في (القرينة رقم: ٦)، وعن المجلسي الأوّل والثاني والخواجوئي والبحراني في مسألة الوجادة في (القرينة رقم: ١١)، وعن المجلسي الأوّل والشيخ آل طعان البحراني في تيمّنيّة الطرق في (القرينة رقم: ١٣)، ونحو ذلك، فهذه مجرّد آراء لعلماء متأخّرين لا تصلح لتكون قرينة أو دليلاً على واقع الحال بين المتقدّمين، أو أن نحتكم إليها هنا.

ح. وقفة مع دلالات نصّ الطوسي على الطريقة الفهرستيّة

الوقفة الثامنة: إنّ قول الشيخ الطوسي في (القرينة رقم: ٣)، بأنّ عادتهم منذ قديم الأيّام على الإحالة على كتاب أو أصل معروف أو مشهور، يبدو لي أنّ أكثر ما يمكننا أن نوافقه فيه حولها هو أنّ هذا الأمر كان معروفاً منذ وفاة الإمام العسكري (٢٦٠هـ)، أمّا ما هو قبل ذلك فيبدو أنّه من الصعب أن نتأكّد منه.

وعبارة الطوسي غير موثوقة في تقديري على مستوى بحثنا، والسبب هو أنّه يدّعي بأنّ هذه هي عادتهم وسجيّتهم منذ عصر النبي، ومن بعده من الأئمّة، ومنذ زمن الصادق أيضاً، فهل يُعقل أنّ هذه هي طريقتهم في القرن الهجريّ الأوّل؟ وأين هي الشواهد على دعوى كبيرة من هذا النوع إن لم نقل بأنّ الشواهد على عكسها؟!

والذي يبدو لي أنّ الشيخ الطوسي لم يكن في هذا النصّ بصدد إثبات قضيّة الكتب ومحوريّة النسخ والإرجاع إليها وكونها المدار، بل كان بصدد إثبات نظريّته في حجيّة خبر الواحد الثقة الظنّي، ولهذا استدلّ هنا بالإجماع على عمل الطائفة بأخبار الثقات من خلال هذه العبارة، مما يقوّي أنّ نظره كان للحالة السائدة في أصل الإحالة على الثقات والاعتماد على ما يقولون، لا في خصوصيّة كون الإحالة على كتاب أو مصدر، فإنّه ذكر هذا من باب المفروغيّة عن ثبوت أنّ الثقة قد قال ذلك بالفعل، لا أكثر، فأشار له بما كان شائعاً

في عصره وقريباً من زمنه، فأتى به بنحو المثال.

ط. تحليل نصوص الحلّي وابن الغضائري في التدوين الحديثي

الوقفة التاسعة: إنّ النصوص المنقولة عن ابن الغضائري في (القرينة رقم: ٧)، لا تفيد شيئاً هنا؛ لأنّ غايتها أنّنا نأخذ برواية الضعيف لكتابٍ رواه غيره وعلمنا بتطابق الرواية بينهما، وأين هذا من الطريقة الفهرستيّة؟! فهذا أشبه شيء بجواز تقليد غير الأعلم فيما لا خلاف فيه بينه وبين الأعلم، فابن الغضائري يقول بأنّ الحسن بن محمّد بن يحيى كان وضّاعاً، فلا نثق بحديثه، أمّا روايته لكتب جدّه فنأخذها منه، لا لكون علم الرجال قد فقد محوريّته، بل لأنّنا طابقنا رواياته لهذا الكتاب مع رواية الآخرين له والنسخ المتداولة له عبر سائر الطرق فوجدناها واحدة، لهذا نأخذ بما رواه من باب كونه تطيب النفس به بالقرينة، أو فقل: إنّنا قد أحرزنا وثاقته في نقل خصوص هذا الكتاب.

وهذا لا فرق فيه بين الرواية الشفويّة والرواية التدوينيّة، ففي الرواية الشفويّة يمكن قبول هذا أيضاً، وذلك أنّه لو روى راوٍ وضّاع حديثاً ورأيناه مرويّاً بطرق أخرى بينها مثلاً ما هو صحيح، فهنا نقول بأنّه رغم كذبه، لكنّه هنا لم يكذب بمعنى لم يختلق الحديث من عنده، فتطيب النفس إلى روايته هذا الحديث بخصوصه؛ لقيام القرينة على ذلك، فما علاقة هذا الموضوع بمسألة النقل التدويني؟!

ومن هذا النوع (القرينة رقم: ٨)، فإنّ العلامة الحلي يبيّن أنّ ما يرويه العبرتائي من كتابي المشيخة والنوادر، كأنّه مقبول لم يتوقّف فيه ابن الغضائري، والسبب هو أنّ جلّ الأصحاب سمعوا هذين الكتابين منه واعتمدوهما، ففي الحقيقة سبب إمكان الأخذ برواية العبرتائي لمشيخة ابن محبوب ونوادر ابن أبي عمير هو اعتماد الأصحاب على روايته لهما، ولو كان في نفسه محلّ توقّف، وهذا معناه أنّ الراوي الكاذب لو روى رواية أو كتاباً، ووثقنا من عدم كذبه فيه، أمكن الأخذ بحديثه، بلا فرقٍ في هذه القضيّة بين الرواية

الشفويّة والتدوينيّة، فما علاقة مثل هذه النصوص بالفكرة الفهرستيّة خاصّة؟ واللطيف أنّ العلامة الحلّي رغم قوله هذا، أردف وقال بأنّ رواية العبرتائي عنده غير مقبولة.

وينتج عن هذا كلّه أنّ قبول رواية الوضّاع أو الضعيف لكتابٍ ما، كقبول روايته لحديثٍ شفوي ما، لا يكون ممكناً إلى حدّ أن لا نهتمّ لأمر الراوي، بل إنّما يكون مقبولاً بعد إحراز تطابق ما ينقله مع ما هو السائد من هذا الكتاب أو الرواية بين الناس وأهل الطرق والأسانيد، فما يحاول بعض أنصار الطريقة الفهرستيّة طرحه هنا، من أنّ هذه الشواهد تجعلنا نعرف لماذا لا يركّزون على الراوي، وإنّما يركّزون على الكتاب، غير موفّق؛ فإنّ عدم التركيز على الراوي إنّما هو بعد الفراغ عن تطابق النسخة، وبعد نفي احتمال كذبه أو تزويره فيها، وإلا فلا معنى للأخذ بكتابه في هذه الحال، بل لو كان هذا هو ديدن المتقدّمين، فهذا يوجب الريب في منهجهم!

وهذا ما يجرّنا إلى التعليق على ما طرحه بعض أنصار الطريقة الفهرستيّة، من أنّ الرواة للكتب كانوا مجرّد ناشرين وناقلين للكتب وموزّعين لها عبر الجغرافيا والمدارس الحديثيّة، وأنّ عملهم أشبه بدُور النشر غير المسلمة اليوم لو طبعت كتاب الكافي، فإنّ هذا التصوير للمشهد يمكن القبول به عندما لا نحتمل أنّ دار النشر اليوم يمكن أن تزوّر الكتاب في إحدى طبعاته، وإلا فيلزمنا التوثّق من الطبعة التي نشروها، والتأكّد من تطابقها مع سائر الطبعات الموثوقة القائمة في السوق، بينما هذا الأمر في ذلك الزمان لم يكن كذلك، فالتزوير والدسّ والكذب والوضع على الثقات وفي كتبهم، كان موجوداً في عالم الحديث وكانت سوقه قائمة، وتشهد له بعض الروايات عن الأئمّة أنفسهم، فلا يمكن بمجرّد أن يأتيني شخص بكتاب زرارة أن أنقل عن هذا الكتاب، إلا إذا نفيت احتمال أن يدسّ في الكتاب، إما لكونه ثقة موثوقاً، أو لعدم وجود غرض له في هذا الكتاب بالخصوص، أو لعدم معقوليّة الدس لكونه على خلاف مصلحته، أو لغير ذلك، وإلا يلزمني التوثّق من مطابقة النسخة لما هو الصحيح المعتمد، حتى أنقل عنه.

ي. خلط الفهرستيّين بين شواهد الوثوق وشواهد الفهرستيّة

الوقفة العاشرة: إنّ نقل الطوسي بعض الروايات عن كافي الكليني بالطريق الضعيف مع وجود نفس الرواية بالطريق الصحيح (القرينة رقم: ٩)، ليس شاهداً حاسماً على عدم اعتنائهم بموضوع الرواة بعد معروفيّة الكتب، بل هو شاهد على مسلك الوثوق عندهم، وهذه نقطة مهمّة للغاية وقع بعض أنصار الطريقة الفهرستيّة في خطأ فيها، فليس كلّ شاهد على كون المتقدّمين ينهجون نهج الوثوق الذي نؤمن به تاريخيّاً وموضوعياً ومعياريّاً، معناه أنّهم سلكوا مسلك التدوين ومعياريّة الكتاب فقط، فهاتان نقطتان متداخلتان.

فلنفرض أنّ الرواية شفويّة وأنّ المحور عندهم ليس الكتاب ومشهوريّته ومعلوميّة نسبته لصاحبه، بل المحور هو الوثوق، فيمكن لو حصل لهم وثوق بالرواية الشفويّة أن ينقلوها ولو بمصدرٍ ضعيف؛ لاجتماع القرائن فيها كما صرّح بذلك الطوسي مراراً في العدّة من نصوصه المعروفة في هذا مما سماه بقرائن المضمون وقرائن الصدور التي لا تقف عند حدّ معلوميّة نسبة الكتاب لصاحبه. وهذا معناه أنّ هذه الرواية حيث حصل وثوق بصدورها من الإمام نفسه ـ لا من صاحب الكتاب هذه المرّة ـ نقلت بلا تشدّد من حيث نوعيّة الإسناد، حتى لو كان الكتاب برمّته غير محرز النسبة لصاحبه.

ويشهد لما نقول أنّهم ضعّفوا أشخاصاً من أصحاب الكتب، ممّن يُفترض أنّ مجالهم هو دائرة النشاط الرجالي، بحسب اعتراف صاحب الطريقة الفهرستيّة نفسه، ومع ذلك رووا عنهم في الكتب الأربعة وغيرها كثيراً، فكيف نفسّر هذه الظاهرة أيضاً، والمفترض أنّه لا علاقة لها بموضوع معلوميّة نسبة الكتاب لصاحبه؟ وكيف نفسّر هذا الكمّ الكبير من المراسيل في كتاب من لا يحضره الفقيه الذي اعتمد فيه ما يؤمن به من أخبار، حيث إنّ هذه الروايات لم يذكر حتى أسماء أصحاب الكتب فيها ومن قبلهم وصولاً إلى النبيّ أو الإمام؟!

ليس ذلك إلا لكونهم ينهجون نهج الوثوق، فقد تكون الرواية متعدّدة الطرق وذكر طريقاً واحداً فقط، كان هو المتوفّر بين يديه عند الكتابة (والموارد المنقولة قليلة)، وربما كانت موافقة للعمومات أكثر من غيرها فاختارها، وربما قامت قرائن أخرى لصالحها فانتخبها لأجل ذلك وهكذا. وإذا كان الإسناد غير مهمّ بعد معلوميّة نسبة الكتاب لصاحبه، فهو غير مهم بعد معلوميّة نسبة الحديث للإمام أو النبيّ أيضاً.

بل الغريب أنّ إحدى قرائن القائلين بالطريقة الفهرستيّة تصبّ لصالحنا هنا، وهي (القرينة رقم: ١٥)، والتي أخطأوا فيها بادّعاء أنّ النجاشي ضعّف طلحة بن زيد، مع أنّه لم يضعّفه حسب النسخ التي بين يديّ، بل ذكر هو والطوسي اختلافه في المذهب فقط، ولعلّه كان من الأفضل أن يُذكر هنا اسم الحسن بن محمد بن سهل النوفلي، الذي وصفه النجاشي بالقول: «ضعيف، لكن له كتاب حسن كثير الفوائد جمعه»[1].

إنّ هذه القرينة التي ذكروها تقوّي احتمال سلوك المتقدّمين منهجَ الوثوق المتصل بالاطمئنان بصدور الرواية عن شخص النبي أو الإمام، وليس احتمال سلوكهم منهج محوريّة الكتاب فهذا لا علاقة له بالموضوع؛ إذ المفروض أنّ صاحب الكتاب لابدّ من التثبّت من أمره وفقاً لرأي أنصار الطريقة الفهرستيّة، وأنّ دائرة عمل علم الرجال تبقى تنشط هناك، مع أنّ هذه القرينة على العكس من ذلك تماماً.

ك. لماذا ركّزت كتب الرجال الإماميّة على المصنّفين؟

الوقفة الحادية عشرة: إنّ الحديث في (القرينة رقم: ١٠) عن أنّ أغلب التوثيقات والتضعيفات تعلّقت بأصحاب الكتب والمصنّفات، جيّد لكنّه ليس بكامل، وذلك أنّ كتاباً مثل كتاب الرجال للطوسي ليس الهدف منه التوثيق والتضعيف، بل هدفه سرد أسماء الرواة بحسب طبقاتهم كما يذكر في المقدّمة، ولهذا نجد أنّه من أصل ٦٤٢٩ اسماً

(١) المصدر نفسه: ٣٧.

ذكره في هذا الكتاب، لم يوثق إلا ١٥٧، ولم يضعّف عدا ٧٢، وحكم على ٥٠ شخصاً بأنّه مجهول، أي أنّ النسبة هي أقلّ من الخمسة في المائة.

وعليه، فإذا كان العديد ممّن حكم فيهم هم من أصحاب الكتب، فذلك يمكن أن يكون بسبب كون مدار الحديث عليهم، لا بسبب عدم اعتنائه بالطرق والرواة إلى الكتب، فإنّ المحدّثين والرجاليّين يهتمّون بمدار الحديث جدّاً، أكثر من اهتمامهم بالطرق إلى المدار؛ لأنّها قد تكون متعدّدة فينجبر ضعفها بتعاضدها، لهذا يكون التركيز على مخارج الحديث، وهنا هم أصحاب الكتب عادةً، لا لأجل خصوصيّة التدوين، بل لأجل خصوصيّة المداريّة.

وإلا لو كان الأمر كما يقول أنصار الطريقة الفهرستيّة، فلماذا تمّ توثيق أو تضعيف جماعة من غير أصحاب الكتب؟ فإذا قيل: للحاجة إلى توثيقهم أو تضعيفهم أحياناً لتوثيق الطرق في الكتب غير المشهورة، فهذا أمرٌ ساري المفعول كثيراً، حيث وقع الكثير من غير المصنّفين في طرق كتبٍ ليست بمعلومة الشهرة، فلماذا لم يركّزوا جهدهم على التوثيق والتضعيف فيهم؛ لاحتمال وقوعهم في طرق الكتب غير المشهورة؟!

وهكذا الحال في كتاب ابن الغضائري، فإنّ التركيز على أصحاب الكتب قد يكون لأولويّة الحديث عنهم فهم مدار الروايات، فإنّك إذا ضعّفت واحداً منهم حسمت الموقف في الكثير من الروايات، بينما لو ضعّفت مَن بَعْدَهم لم ينته الأمر؛ لأنّ الطرق تبدأ بالتكثر والاتساع في الحقب الزمنيّة اللاحقة، فليس هناك دليل على كون هذه الظاهرة مؤكّدة لفكرة الفهرستيّين، نعم هي مساعدة لكنّها ليست بحاسمة أو كاملة، بل هي مؤكّدة لفكرة المدار.

وعليه، فتركيز النظر على المصنّفين لا لخصوصيّة التدوين ومعلوميّة الكتب، بل لكونهم غالباً هم كبار الرواة الذين عليهم مدار الحديث، فحتى لو كان الحديث شفويّاً سيكون هذا التركيز هو الأولويّة، وكتب الرجال الشيعيّة مختصرة، وليست مطوّلات،

فتمّ التركيز على ما هو الأولى والأهم. ألا ترى أنّ السنّة يعتبرون اليوم أنّ انهيار نظريّة عدالة الصحابة يوجب زوال الحديث، ليس ذلك إلا لأنّ الطبقات الأقرب تكون هي المدار في الطرق، وأغلب الحديث الإماميّ هو عن الباقرَين فمن بعدهما.

ل. نقد الاستشهاد بنصوص الصدوق لتأييد المسلك الفهرستي

الوقفة الثانية عشرة: وهي مخصّصة لمناقشة أمثال (القرينة رقم: ٢) التي تعتمد على مقدمة الصدوق لكتاب الفقيه، وذلك أنّنا لا نشكّ في أنّ بعض العلماء كان لهم وثوق بنسبة بعض الكتب أو الروايات لأصحابها من الرواة عن الأئمّة، لكنّ السؤال اليوم: كيف أستطيع أنا أن أتأكّد من نسبة هذه الكتب لأصحابها؟

من الممكن أن تكون هذه الكتب قد وصلت للطوسي بطريقين أو ثلاثة فقط، دون ثبوت وثاقة الرواة عنده بالضرورة، لكنّه حصل على وثوق بنسبة الكتاب، فتعامل معه كتعامله مع المعلوم النسبة لصاحبه، ولم تبلغه النسخ الأخرى، إذ لا يوجد دليل لا من عقل ولا من نقل على أنّ الطوسي أو النجاشي قد أحاطا بكلّ طرق الكتب، وبكلّ نُسخها الموجودة بين الناس، ليعرفوا اختلافها وعدم اختلافها، فهذه دعاوى كبيرة تحتاج لإثبات، خاصّة وأنّ الطوسي والنجاشي والكليني لم يقوموا بأسفار واسعة في البلدان، ليعرفوا ما هي نسخ كتاب زرارة التي كانت منتشرة في آسيا الوسطى وفي سمرقند وغيرها مثلاً.

وعليه، فكيف أتمكّن أنا اليوم من التأكّد من نسبة الكتاب لصاحبه ـ بالنسخة التي يستخرج الطوسي منها الرواية، لا أصل النسبة في الجملة ـ حتى إذا قمت باستخراج الكتاب من داخل الكتب الأربعة أمكن لي نسبته لزرارة أو لمحمّد بن مسلم؟

وبعبارة أخرى: عندما يقول الصدوق بأنّ هذه الكتب مشهورة أو نحو ذلك في مقدّمتَي: الفقية والمقنع، فهل يعني ذلك أنّه كان مطّلعاً على كلّ ملابسات هذه الكتب؟

ألا يُحتمل أنّها لم تصله إلا من طريق واحد، ولكنّه نظراً لمعروفيّة أنّ لزرارة كتاباً اعتبر أنّ الكتاب مشهور، حيث لم يجد نسخةً أخرى مختلفة أو أحداً يشكّك في بلاد الريّ بهذا الكتاب؟ بل ربما تكون للكتاب نسخ متعدّدة، إمّا لم تبلغه أو بلغته ولكنّه لم يعِر لها اهتماماً ووثق بإحدى النسخ وكانت معتمدة، واعتبر الكتاب بذلك مشهوراً.

سنأخذ مثالاً، وهو كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، التي اعتبرها الصدوق في مقدّمة الفقيه من الكتب المشهورة المعتمدة، ولنلاحظ قصّة هذه الكتب، حيث قال النجاشي ـ بعد سرده لكتب الحسين بن سعيد ـ: «أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة. فمنها: ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي، رحمه الله، في جواب كتابي إليه: والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، رضي الله عنه، فقد روى عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، والحسين بن الحسن بن أبان، وأحمد بن محمد بن الحسن بن السكن القرشي البردعي، وأبو العباس أحمد بن محمد الدينوري، فأما ما عليه أصحابنا والمعوَّل عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى.. (ثمّ أخذ النجاشي بذكر الطرق إلى أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، وبعدها الطرق إلى أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عنه، ثم الطرق إلى الحسين بن الحسن بن أبان القمي، عنه، ثم الطرق إلى أحمد بن محمد بن الحسن بن السكن القرشي البردعي، عنه، ثمّ الطرق إلى أبي العباس الدينوري، عنه، ثم قال) قال ابن نوح: وهذا طريق غريب، لم أجد له ثبتاً إلا قوله رضي الله عنه، فيجب أن تروي عن كلّ نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، ولا تحمل رواية على رواية ولا نسخة على نسخة، لئلا يقع فيه اختلاف»[1].

فلاحظ أنّ ما وصفه الصدوق في مقدّمة الفقيه بأنّه من الكتب المشهورة، نجد أنّه

---

(١) المصدر نفسه: ٥٨ ـ ٥٠.

مختلف النسخ بين الطرق، وكتب الأهوازي من أشهر الكتب بين الإماميّة، لكنّك تجد أنّه يشير إلى أنّ المعتمد هو طريق ابن عيسى الأشعري، فإذا كان هذا هو حال كتب الأهوازي، ألا يُحتمل جداً أن تكون سائر الكتب التي تحدّث عنها الصدوق في المقدّمة هكذا؟ ومن ثمّ لعلّه كان يعتمد على إحدى النسخ المختلفة، ومع تعدّد النسخ يصبح الأمر في المدوّنات مشكلاً، وترجيح نسخة على نسخة أمرٌ اجتهاديّ منهم.

ولك أن تلاحظ بالمقارنة أنّ الطوسي ذكر بعض الطرق لكتب الأهوازي، تنتهي بابن أبان وبابن عيسى، ولم يذكر الطرق الأخرى، دون أن يشير لاختلاف النسخ![1].

وأيضاً لاحظ كتب حريز السجستاني التي عدّها الصدوق من الكتب المشهورة، وانظر في الطرق إليها ستجدها برمّتها عند الطوسي والنجاشي والصدوق في الفهارس والمشيخات تنتهي إلى حماد عنه، رغم ذكرهم طرقاً كثيرة، ومن ثمّ ربما يطلقون كثرة الطرق من هذا النوع الذي يرجع إلى شخص يثقون به ثقةً واضحة، فلا يكون سوى طريق واحد آحادي، ولو كان محض احتمال وجود طرق أخرى لا تنتهي إلى حماد موجوداً في نفسه.

وأيضاً لو نظرنا في كتب عبيد الله الحلبي التي يضعها الشيخ الصدوق في المشهورات في مقدّمة الفقيه، سنجد أنّ النجاشي يقول: «.. وكان عبيد الله كبيرهم ووجههم. وصنّف الكتاب المنسوب إليه، وعرضه على أبي عبد الله، وصحَّحه، قال عند قرائته: أترى لهؤلاء مثل هذا؟ والنسخ مختلفة الأوائل، والتفاوت فيها قريب، وقد روى هذا الكتاب خلقٌ من أصحابنا عن عبيد الله، والطرق إليه كثيرة..»[2]. فرغم كثرة طرقه توجد اختلافات في نسخه، ومع ذلك لم يشر إليها الصدوق، ويبدو أنّه اعتمد على نسخةٍ منها.

بل كتاب المحاسن للبرقي الذي يضعه الصدوق ضمن القائمة أيضاً أمره معلوم

---

(١) فهرست الطوسي: ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) رجال النجاشي: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

مشهور في اختلاف نسخه ووجود الزيادات والنقائص فيه، فراجع.

ومنه يُعلم أنّنا من الصعب أن تحصل لنا صورة واضحة من مجرّد نصّ الصدوق الذي يبدو لي أنّه كان غاضّاً النظر عن هذه الأمور، فشهرة الكتب التي ذكرها لا تصلح للجزم بوحدة نسخها أو تعدّد طرقها بالفعل تعدّداً حقيقيّاً يحقّق التواتر أو يُفضي لتحصيل العلم لنا اليوم، وهذا تشكيكٌ عام في كلماتهم ـ خاصّة مقدّمة الصدوق في الفقه والمقنع ـ يدفعني للتحفّظ كثيراً، فقد يدّعون أنّ للكتاب طرقاً كثيرة، لكنّه من غير الواضح أنّ الطرق متعدّدة حقّاً، بل لعلّها تنتهي إلى شخص أو شخصين، هم أصحاب الطريق، ويحصل وثوق بهما، فهذا الوثوق لا يعني تواتر الكتب ومعلوميّتها، خاصّة إذا كنت لا ترى وثاقة هؤلاء، فأصل تعدّد الطرق، لا يساوق المعلوميّة ولا التواتر بالضرورة عندنا، فإنّ وجود طريقين أو ثلاثة للكتاب، وقد تشترك الطرق هذه في بعض المشايخ ليس بموجبٍ دوماً للتواتر، وإلا فأغلب ما بأيدينا من روايات هو متواتر في هذه الحال!

وعليه، فلو سلّمنا أنّ هذه الكتب كانت معلومة النسبة لأصحابها في تلك الفترة، وأنّ المحمّدين الثلاثة وأمثالهم كانوا مقتنعين بذلك؛ لكنّ معلوميّة هذا الأمر بالنسبة إليهم لا يساوق التواتر دائماً كما هو واضح؛ لأنّ مبرّرات المعلوميّة أوسع من مبرّرات التواتر، ومن ثمّ فلا وجه للقول بأنّ علمهم وأمثالهم بانتساب هذه الكتب لأصحابها يُلزمنا نحن بتحصيل العلم بذلك في جميع هذه الكتب، نعم هو قرينة وثوقيّة عالية ترفع مستوى الوثوق بكلّ كتاب من هذه الكتب بالنسبة إلينا، أمّا أن يصبح حال هذه الكتب جميعها معلوماً بالنسبة إلينا، فهذا صعبٌ جداً؛ لقوّة احتمال قيام علمهم في بعض الموارد على مقدّمات وثوقيّة اجتهاديّة أقنعت السائد العام آنذاك بذلك، ولو عرضت علينا لم تقنعنا.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ علمهم بالانتساب قرينة وثوقيّة عالية بالنسبة إلينا، لكنّها لا توجب قهراً علمنا بالانتساب في هذه المساحة الكبيرة من الكتب والأصول بعد عدم

كون المورد من موارد التواتر القائم على كثرة هائلة في الطرق لكلّ كتابٍ كتاب منها. كيف وقد وردت الروايات بحصول الدسّ في كتب أصحاب الأئمّة من قبل بعض المغالين، الأمر الذي يفترض أن يترك أثراً على الوثوق بالكتب ونسخها، وعلى ممارسة اجتهاد تحليلي في تنقيتها.

هذا، وقد بحثنا بالتفصيل في علم الرجال في حال مقدّمة الصدوق التي يقول فيها بأنّ كلّ ما عنده مستخرج من كتب مشهورة، وذكرنا المعضلة التي وقعت في تفسير كلامه هذا وانسجامه مع المشيخة، وتوصّلنا إلى ترجيح يعود لسلسلة من القرائن يوافق مذهب أمثال السيد الخوئي، على أنّ مراده ليس وجود جميع هذه الكتب الأصوليّة بين يديه، بل بعضها كان بين يديه وبعضها الآخر هو عبارة عمّا دوّنه ابن الوليد مثلاً في جامعه من تلك الكتب وغيرها، ومن ثمّ فما يرويه الصدوق عن زرارة مثلاً ليس من الضروري أن يكون قد أخذه من كتاب زرارة الذي وصله، وإنّما يمكن أن يكون كتاب زرارة قد وصل لشيخه ابن الوليد، ونقل منه ما اختاره وصحّحه بعد النقد والتمحيص، ثم نظر الصدوق فيما جمعه شيخه من الأصول، فنقل عنها، ومن ثمّ فليس كلّ ما في كتاب الفقيه هو من أصول مشهورة مباشرةً بالضرورة.

بل إنّ تعدّد الطرق واشتهار أمر الكتاب في نفسه، ربما يسمح بكون بعضها مختَلَقاً، فيأتي الوضّاع وينسب رواية هذا الكتاب لنفسه، فكيف لا يجب أن نهتمّ بنوعية الرواة الواقعين بيننا وبين الكتاب، خاصّة من حيث وجود ضعف فيهم أو لا، كما هي الحال عند أهل السنّة في بحثهم حول من يقع بعد مدار الحديث زمنيّاً، فإنّهم يفحصون في الطرق المتعدّدة، فإذا كان فيها من هو مطعون فيه أو متهم بالكذب لزموا أنفسهم بالفحص الإضافي.

إنّ شهرة كتاب لا تساوق وحدة جميع نسخه الموجودة في السوق وفي متناول أيدي المحدّثين، فكتاب البخاري مشهور جداً معتمد عند أهل السنّة، لكن توجد بعض

أحاديثه محلّ نقاش؛ لاختلاف النسخ فيها، وهكذا الحال في كتاب الروضة في الكافي، فإنّنا وإن كنّا نقول بكونه للكليني، كما حقّقناه في محلّه، إلا أنّ ذلك لم يمنع أنه يوجد نقاش وكلام في نسبته له رغم معروفيّة الكتاب وكونه معتمداً، والكثير الكثير من كتب التراث الإسلامي هذا حالها، من حيث معلوميّة نسبتها لأصحابها، لكنّ نسخها مختلفة وبعضها بشكل كبير، فكيف نجزم بأنّ كلّ هذا العدد الهائل من الكتب كان متّحد النسخة لمجرّد أنّه مشهور معتمد بين الطائفة؟!

وبهذا ظهر أنّ نصّ الشيخ الصدوق في المقنع يفيد أنّ الكتاب موجود في كتب الأصول عن المشايخ الثقات، لكنّه لا يفيد كيف تأكّد هو من نسبة كتب الأصول هذه لأصحابها؟ وعلى أيّ نسخةٍ اعتمد والحال هذه؟

أمّا مقدّمة كامل الزيارات، فقد بحثناها بالتفصيل في علم الرجال، وأمرها في غاية الالتباس، فراجع بحثنا فيها.

م ـ إحالة الطوسي على الفهارس دليل مسلك الفهرستيّين أو بالعكس؟

الوقفة الثالثة عشرة: إنّ مجرّد إحالة الطوسي في المشيخة على فهارس الأصحاب (القرينة رقم: ١٤)، لا يُثبت المعلوميّة، بل هو أعمّ، بل هو على العكس أدلّ؛ لأنّه يُثبت وجود طرق، والتركيز على الطرق والجهد في بيانها أقوى في الدلالة على الحاجة إليها منه على العكس، بينما لا نجد أيّ تعبير صريح يفيد أنّهم كانوا يذكرون الطرق لأجل الاحتجاج على المخالفين فقط أو لأجل التبرّك فقط؛ فهذا مجرّد تخمين، فنفس الإحالة على الطرق وبيان الطرق والأسانيد في الفهارس والمشيخات، كاشفٌ عن جديّتها ما لم تقم قرينة عكسيّة، وعلى الأقلّ ليس كاشفاً أبداً عن صوريّتها، حتى نقول بأنّ الكتب معلومة النسبة، وذكر الطرق تيمنّي، بل العلم بنسبتها متفرّع على هذه الطرق ونقدها، وتحصيل وثوق بنسبة الكتاب إلى صاحبه من خلالها وليس تخطّيها وتجاوزها.

بل إنّ كلام الشيخ الطوسي في المشيخة أنّه يذكر الطرق لتخرج الأخبار عن حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد كاشفٌ حاسم هنا؛ لأنّه لا معنى للإرسال لو كانت الطرق تيمنيّة والكتب معلومةً قطعيّة، فهل نحن اليوم بحاجة لطريق إلى الكافي والبخاري مثلاً لرفع الإرسال وإدخال الخبر في الإسناد؟! وهل نحن بحاجة لتأليف كتاب مثل المشيخة يحقّق هذا الأمر؟! علماً أنّ كتاب المشيخة كتاب داخلي وليس كتاباً للعرض بين المذاهب.

وما نريد أن نشير إليه هنا هو عدد الشيعة في الفترة الفاصلة بين أصحاب الكتب والمحمدين الثلاثة وأمثالهم، فإنّ التنامي الشيعي ظهر بشكل رئيس على هذا الصعيد في العصر البويهي، أي بعد وفاة الكليني، ومن ثمّ كيف نثبت انتشار عدد الشيعة ووجود فسحة لهم في التحديث وتناقل أعداد كبيرة من الكتب واستنساخها قبل ذلك، أي ما بين عصر الصادقين في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري والعصر البويهي قريب نهاية النصف الأوّل من القرن الرابع الهجري؟

القضيّة تترك أثراً من حيث حجم الحريّات وعدد المنتمين للمذهب، وهذا ما يميّز نسبة كتب أهل السنّة إلى أصحابها ونسبة كتب أصحاب الإماميّة إليهم، فإنّ انتشارهم في البلدان وكثرتهم وانفتاح مجال الحريّات والتأييد لهم كان مساعداً عظيماً في هذا السياق، لا ينبغي إغفال ملاحظته تاريخيّاً، فلا يُعقل أن تكون الأصول الأربعمائة ومعها مئات الكتب الأخرى معلومة النسبة لأصحابها متواترة بجميع نسخها في ظلّ ظروف من هذا النوع، ولو قيل بأنّ المقصود خصوص المشهور من الكتب فما معنى الإحالة المطلقة للطوسي على كتب الفهارس دون تخصيص أو تمييز؟

ولعلّ ما يؤيّد بعض الشيء ما نقول هنا هو أنّه لو كانت الظروف مؤاتيةً لتحقيق تواتر في الكتب؛ لأقدم الأئمّة بأعيانهم على تأليف مصنّفات لهم، ليتمّ استنساخها من بعدهم، تماماً كما حصل مع سائر أئمّة المذاهب وغيرهم.

بل لعلّ ما يساعد على ما نقول أنّ الكثير من كتب علماء المسلمين ومنهم الشيعة ممن

كانوا في عصر ازدهار الكتابة وعمل الورّاقين والنسخ قد فقدت ولا نملك عنها أيّ معلومات أساساً، كبعض كتب الصدوق والطوسي والمرتضى والمفيد والكليني وغيرهم، فلو كانت حركة الكتب بهذه السعة والانتشار لكان مقتضى طبيعة الأشياء أن يزداد هذا الأمر كلما تقدّمت السنين، ومع ذلك لا نجد الأمر على هذه الشاكلة، فكيف تكون الكثير من كتب الحديث متواترة معلومة منتشرة في العصور المتقدّمة، لكنّ هذه الكتب، ومن بينها كتب حديثٍ ورواية، تصبح مفقودة ـ ككتاب مدينة العلم ـ في ما بعد؟

بل لو كانت الأسانيد للتبرّك كما قيل، فلا حاجة للتعدّد، بينما نرى الطوسي والنجاشي في كثير من المواضع يذكرون سلسلةً من الطرق إلى الكتب، فما هي الضرورة هنا لمثل هذا الأمر؟!

وعليه، فإحالة الطوسي على كتب الفهارس ليس لها إلا معنى واحد، وهو أنّ التثبّت من كتاب ونسخه مرهون بالعودة إلى هذه الطرق، وأنّ نقد الطرق والمشيخات هو الباب الضروري للتوصّل للعلم بنسبة الكتاب إلى صاحبه لا غير.

بل يتعزّز ما نقول بأنّ الكثير من الكتب التي نقل عنها الطوسي في التهذيبين وذكر طرقها في المشيخة وأحال الباقي للفهارس، ليست من الكتب المشهورة قطعاً، الأمر الذي يفرض فيها ـ وفقاً لنظريّة الفهرستيّين ـ النظر في الأسانيد للتثبّت منها.

ولا أريد أن أتحدّث عن حال الفهارس التي كانت قبل الطوسي واعتمد عليها كما يصرّح الفهرستيّون، فمن أبرز هذه الفهارس التي اعتمد عليها فهرست ابن بطّة في عشرات المواضع، لكنّ النجاشي يقول في ترجمة محمد بن جعفر بن أحمد بن بطّة: «كان كبير المنزلة بقم، كثير الأدب والفضل والعلم (العلم والفضل)، يتساهل في الحديث، ويعلّق الأسانيد بالإجازات، وفي فهرست ما رواه غلطٌ كثير. وقال ابن الوليد: كان محمد بن جعفر بن بطّة ضعيفاً مخلّطاً فيما يُسنده»[1]. ألا يفضي هذا النصّ للتوقّف في الاعتماد

(١) المصدر نفسه: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

على فهارس المتقدّمين وضرورة نقد هذه الفهارس نفسها؟!

نكتفي بهذا القدر من المناقشات، وقد فصّلنا أيضاً في بعض الجوانب الأخرى للبحث في حديثنا حول نظريّة التعويض ونقد الطرق والمشيخات في بحوثنا الرجاليّة فلا نطيل.

علماً أنّ أزمة الخطوط هي مشكلة ثانية تعاني منها النسخ، كما يقرّ الفهرستيّون، وهي لا تقلّ عن مشكلة النقل بالمعنى، مضافاً إلى الطريقة الصعبة التي يجب انتهاجها للتثبّت من أنّ هذه الرواية أو تلك مستخرجة من كتاب زرارة، وليست من كتاب الراوي عن زرارة، فتأمّل جيّداً.

والنتيجة: إنّ دعوى الفهرستيّين هي دعوى صحيحة تماماً ومشروع جيّد جداً، لكنّه لا يقدر على تجاوز نقد الطرق والمشيخات والفهارس، بل هو عمليّة تقع ـ بالنسبة إلينا اليوم ـ في طول النظر في أسانيد الكتاب وطرقه وأحواله، فإذا حصلنا على وثوق بنسبته لصاحبه نتيجتها، وتمّت كلّ عمليّات جمع نصوصه في بطون كتب الحديث الكبرى اللاحقة ـ وهو أمرٌ شاقّ للغاية محفوف بالكثير من المخاطر والتخمينات[1] ـ تمّ الأمر، كما يتمّ في الرواية الشفويّة، وإلا فمجرّد قولهم بأنّ هذا الكتاب رواه كثيرون أو أنّه مشهور أو وثوقهم هم بنسبته لصاحبه، لا يكفي بالنسبة إلينا على مستوى اعتماد نسخة محدّدة.

كما أنّ مداريّة الكتب تنفع التراث الشيعي في حقبة من تناقله للحديث على مستوى النقل اللفظي، لكنّها لا تقدر على فرض أنّ السائد في التراث الشيعي هو النقل اللفظي من أوّل السند إلى آخره، وبهذا يظهر أنّه لا توجد لدينا معطيات تستثني التراث الشيعي من قضيّة النقل بالمعنى، مع إمكان القبول بأصل التفاوت النسبي.

---

(١) خاصّة بناء على النظريّة التي تشكّك في أنّ كلّ من تمّ بدء السند باسمه في التهذيب والاستبصار هو صاحب الكتاب، كما حقّقناه بالتفصيل في محلّه من علم الرجال، عند حديثنا في نظريّة التعويض السندي.

٤. تأثير ظاهرة النقل بالمعنى على حجيّة الأحاديث

هذه النقطة هي مركز بحثنا هنا، وما تقدّم كان بمثابة تحقيق للقاعدة التحتيّة الميدانية (الصغرى) لما نحن فيه، فإذا ثبت أنّ الحديث يجوز ـ شرعاً وعقلاً وعقلائيّاً ـ نقله بالمعنى، وثبت ـ تاريخيّاً ـ أنّ النقل بالمعنى كان رائجاً، وبطلت المقولة التي ترى أنّ الأصل في النقل والسائد فيه أن يكون باللفظ بعد أن رأينا أنّ بناء الشرع والعقلاء على عادة النقل بالمعنى دون نكير من أحد.

بعد هذا كلّه يأتي السؤال التالي: الأحاديث التي بين أيدينا اليوم لا يوجد دليل ـ إلا مع قرينة ـ على أنّها نُقلت باللفظ، بل كلّ الشواهد تساعد على نقل الكثير منها بالمعنى دون أن يخدش هذا النقل في عدالة الرواة أو وثاقتهم.. وعليه ماذا يؤثر هذا الواقع الموجود في حجيّة الأحاديث التي بين أيدينا؟ وهل يعكس ذلك تأثيراً على منهج فهمها أو لا؟

قبل الحديث عن تفصيل هذا الأمر، يلزم بيان بعض الأمور:

أوّلاً: إنّ شيوع النقل بالمعنى لا يخدش في أصل حجيّة الأحاديث صدوراً؛ فقد تبيّن سابقاً أنّ النقل بالمعنى جائز شرعاً وعرفاً وعقلائياً من جهة، كما أنّه متعارفٌ غير مستنكر من جهة أخرى، وهذا معناه أنّ الراوي عندما ينقل بالمعنى لا يكون كاذباً ولا خائناً، فلا تهتزّ وثاقته ولا عدالته بذلك، بل يعمل العقلاء والمتشرّعة بخبره، فالأحاديث مع اشتهار النقل بالمعنى لا تسقط عن الحجيّة، سواء قلنا بحجيّة الخبر الموثوق أو الثقة؛ لأنّ تحصيل الوثاقة أو الوثوق بالصدور يظلّ على حاله من حيث المبدأ.

ثانياً: لا فرق فيما تقدّم كلّه، وما سيأتي، بين الحديث الظنّي الصدور أو القطعي الصدور بالتواتر أو بالقرينة الحافّة؛ لأنّه مادام النقل بالمعنى لا يضرّ فإنّه يتساوى فيه عدد الناقلين أو طبيعة قوّة الاحتمال الموجودة في النقل، فالخبر المتواتر يجري عليه قانون النقل بالمعنى، من حيث المبدأ، كما يجري على الخبر الآحادي.

ثالثاً: لا فرق ـ بحسب ما تقدّم ـ بين أنواع الأحاديث في قانون النقل بالمعنى، فإذا كان الحديث في الفقه أو الأخلاق أو العقائد أو التاريخ أو.. فإنّ النقل بالمعنى يجري فيه ويترك تأثيراته عليه؛ لوحدة الدليل والملاك، فما قد يلوح هنا أو هناك من التمييز بين الروايات الفقهيّة وغيرها، في أنّ الفقهيّة يتعامل معها معاملة النقل اللفظي دون غيرها، غير واضح بعد كلّ ما تقدّم.

رابعاً: إذا قام شاهد على أنّ النقل في هذه الرواية أو تلك، إنّما كان باللفظ لا بالمعنى، اتّبع معه منهج التعامل مع النقل باللفظ، ولم يرتّب عليه منهج التعامل مع النقل بالمعنى، على تقدير اختلاف المنهجين، كما سيأتي الحديث عنه.

خامساً: لا شكّ في أنّ النقل باللفظ أفضل وأدق من النقل بالمعنى، فلو اختلفت روايةٌ منقولة باللفظ مع نفسها لكن منقولة بالمعنى، اختلافاً يرجع إلى طبيعة تغيير الكلمات ونحو ذلك، قدّمت الرواية المنقولة باللفظ، كما هو واضح، مع تساويهما في سائر العناصر، وإلا نُظر في الأقوائيّة المجموعيّة حينئذٍ.

بعد هذه المقدّمة، يلزمنا الخوض في أصل الموضوع، فإنّ أهم نقطة في مديات حجيّة الحديث المنقول بالمعنى هي منهج التعامل مع هذا الحديث؛ ويعدّ العلامة أبو الحسن الشعراني (١٣٩٣هـ) من أبرز من تحدّث في هذا الموضوع، فلا بأس بطرح وجهة نظره بوصفها مدخلاً معبّراً للحديث.

يقول العلامة الشعراني في تعليقته على شرح أصول الكافي للمازندراني: «ونظير ذلك ما نرى من نقل العلماء أقوال غيرهم لا بألفاظهم، ونقل الناس ما سمعوه من الوعّاظ والناطقين، ورسالة بعضهم إلى بعض شفاهاً، فيحتجّ من الروايات بما يمكن ضبطه ونقله، وهو أصل المعنى المعقود له الجملة، لا الدقائق التي تستنبط بفكر العلماء ومن خصوصيّات الألفاظ، وقد سبق في الصفحة ١٤٦ و ١٤٧ من هذا المجلّد، حديث محمّد بن مسلم برواية ربعي وبرواية حريز، ويحتمل قوياً اتّحادهما، ومعناهما المعقود له الكلام

أمر الناس بعدم الاستحياء من التصريح بعدم العلم إذا سألوا عن شيء لا يعلمونه، وهذا المعنى محفوظ في الروايتين، وإن اختلفت ألفاظهما، ومثله رواية «البيِّعان بالخيار ما لم يفترقا» كما مرّ، فإذا بدّل «ما لم يفترقا» بقوله: «ما داما في المجلس»، فقد حفظ المعنى، لكن يدلّ الافتراق على التباعد ولو خطوة، ولا يدلّ عليه قوله: ما داما في المجلس، إذ يمكن التباعد خطوة مع كونهما في المجلس، وحينئذ فنقول: أمثال هذه ليست بحجّة؛ إذ كما نعلم يقيناً أنّهم رووا الأحاديث بالمعنى، نعلم أيضاً أنّ الناس لا يقدرون على حفظ هذه الدقائق، بل لا يتفطّنون لها حتى يحفظوها، فما هو شائع بين بعض فقهائنا المتأخّرين، خصوصاً بين من تأخّر عن الشيخ المحقّق الأنصاري قدّس سره، من استنباط الأحكام من هذه الدقائق المستنبطة من ألفاظ الروايات بتدقيقاتهم، غير مبتنٍ على أساس متين، خصوصاً ما يدّعونه من الظنّ الاطمئناني بصدور هذه الروايات، وأنّها حجّة لا تعبّداً بآية النبأ وأمثالها، بل لحصول الاطمئنان وأنّ الاطمئنان علم عرفاً. والحقّ أنّهم إن ادعوا حصول الاطمئنان بصدور هذه الألفاظ المرويّة بخصوصيّاتها، كما يحتجّون بها في الفقه فنحن نعلم يقيناً عدم صدورها كذلك، ولا حفظ خصوصيّاتها في إبدالها أيضاً، وليس صدورها وهماً فضلاً عن الظنّ، وفضلاً عن الاطمئنان، وإن أرادوا الاطمئنان بصدور أصل المعنى ومفاده إجمالاً، فيأتي كلامنا فيه»[١].

ويقول أيضاً: «..وهذا يؤيّد ما ذكرناه مراراً، أنّ دعوى الإطميناني بصدور جميع خصوصيّات ألفاظ الروايات من الإمام عليه السلام، غير صحيحة، وأنّ طريق المتأخّرين في استفادة الأحكام من الدقائق اللفظيّة يتوقّف على إثبات حجيّة الخبر تعبّداً، بدليل خاصّ كآية النبأ، وإنّما يتمسّك بحاصل المضمون وما يمكن عادة حفظه وضبطه في نقل المعنى»[٢].

---

(١) الشعراني، التعليقة على شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ٢١٤، الهامش: ١.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٤٦، الهامش: ١.

ويقول أيضاً: «قوله: «متناً قبيل ذلك» في الحديث السادس، وهذا يدلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، وليس المراد بحفظ المعنى حفظ جميع خصوصيّات الأصل، بل حفظ حاصل المضمون، مثلاً في الحديث السابق: «ما يصنع الإنسان أن يتقرّب إلى الله»، وفي هذا الحديث بدله: «ما يصنع الإنسان أن يعتذر إلى الناس»، وفي السابق: «رداه الله رداءها»، وهنا: «ألبسه الله رداءها»، والعجب أن كثيراً من أهل زماننا يدّعون حصول الظنّ الاطميناني بصدور الأحاديث بجميع ألفاظها، ويزعمون أنّه علمٌ في العرف والعادة، ويستنبطون الأحكام من خصوصيّات الألفاظ التي نعلم قطعاً عدم إمكان حفظها للرواة كما هي، ومن تمسّك في حجيّة ألفاظ الأحاديث بالأدلّة التعبّدية كآية النبأ كما عمل به العلامة وسائر الفقهاء، لم يتوجّه عليهم ما أوردنا على التمسّك بالظنّ الاطميناني»[1].

تتلخّص فكرة الشعراني بأنّه لو سلكنا مسلك الظنّ الاطمئناني في حجيّة الخبر فإنّ تحصيل الاطمئنان بصدور تمام هذه الخصوصيّات غير معلوم، بل معلوم العدم، أمّا لو سلكنا مسلك الحجيّة التعبديّة، فعلينا التعبّد بمفاد كلّ شيء يقوله الناقل للخبر بمقتضى آية النبأ، وبذلك يسجّل الشعراني ملاحظته على مناهج متأخّري الأصوليّين في جمودهم على الكلمات والتدقيق فيها، ونحن نعلم أنّ الأصوليّين مارسوا هذه الطريقة بشكل مذهل في مباحثهم حول البراءة عند تعرضهم لحديث الرفع، وفي مباحث الاستصحاب عند حديثهم عن دليل الروايات على حجيّة الاستصحاب.

والفكرة التي يقولها الشعراني مهمّة وواقعيّة، ولكن سنتوقّف قليلاً عند تمييزه الموضوع وفقاً للمبنى في حجيّة الخبر؛ فهل آية النبأ وغيرها فيها دلالة على حجيّة ألفاظ الناقل؟ وهل الأدلّة التعبديّة القاضية بحجيّة خبر الناقل الثقة تفيد حجيّة ألفاظه أو لا؟ وهل أنّ مسألة الألفاظ يُتحرّر منها فقط على مسلك الظنّ الاطمئناني؟ وأين أفادت أدلّة

(١) المصدر نفسه ٩: ٢٩٧، الهامش: ١.

حجيّة الخبر لزوم التعبّد بكلمات الناقل الثقة بعد علمنا ببناء النقل عموماً على المعنى؟

إنّ جوهر القضيّة في موقفنا في مسألة تأثيرات النقل بالمعنى، هو أنّه مادامت الحجيّة للاطمئنان الصدوري أو للظنّ الصدوري، فإنّ هذين الأمرين تدور الحجيّة مدارهما، وفي حالات النقل بالمعنى نتّبع مواضع حصول الظنّ أو الاطمئنان، ونزعم أنّه غالباً يتمّ افتقادهما ـ أو على الأقل افتقاد الاطمئنان ـ في التفاصيل الدقيقة التعبيريّة، خاصّة عند نقل الرواية بعدة أشكال مختلفة بين الرواة اختلافاً جزئيّاً، فهذا مثل قول بعضهم بأنّه يوجد وثوق عام بنسبة الصحيفة السجّاديّة للإمام زين العابدين، لكنّ هذا الوثوق لا يسري بالضرورة لكلّ كلمةٍ كلمة فيها، وعليه فمن يعمل بهذه التدقيقات التعبيريّة عليه هو أن يُثبت شمول دليل الحجيّة لها، عبر إثبات بقاء الظنّ أو الاطمئنان في موردها، ومدار الحجيّة عندنا هو الوثوق الاطمئناني.

إنّ قول الشعراني بأنّنا نعلم بأنّ الرواة ما كانوا يلتفتون لهذه الدقائق معناه أنّنا قد لا يحصل لنا أحياناً حتى ظنّ بكونها مراد النبيّ أو الإمام، ومن ثمّ فحتى على مسلك الحجيّة التعبديّة ينبغي التخلّي عن حجيّة الخبر بعد فقدان الظنّ بالصدور، خاصّة عند التعارض، حيث يزداد هذا الوضع سوءاً. إلا إذا قصد الشعراني مسلكاً في حجيّة الخبر يقول بأنّ حجيّة الخبر تعني لزوم الأخذ بكلّ ما يقوله الناقل مطلقاً، ولو فقدت الظنّ أو ترجيح الصدور، وعليه فكلامه لا يصحّ على إطلاقه.

وعلى أيّة حال، من الواضح أنّه لو نقل الحديث باللفظ، فإنّ كلّ كلمة وكلّ تعبير وتقديم وتأخير وحرف له قصد عند المتكلّم، لاسيما عند النبيّ وأهل البيت مما يرجع إلى قواعد اللغة ودقّة التعبير، بناء على أنّهم حريصون على هذا الأمر، لكن عندما ينقل بالمعنى أو لا نحرز أنّ النقل باللفظ، فكيف يكون منهج التعامل؟ هذا ما يجعل أهميّة النقل بالمعنى تبرز على صعيد الدلالات ومناهج الاستنباط والفهم، لا على صعيد أصل الصدور، بل على صعيد كيفيات الصدور وحيثيّاته، وقد ألمح إلى ذلك الجزائري أيضاً[١].

---

(١) انظر: توجيه النظر ٢: ٤٠٠.

من الممكن أن يقال هنا: إنّ المطلوب أخذ الفكرة التي تعطيها الرواية والعمل على أساسها، كونها القدر المؤكّد من المقطع المنقول؛ أما التدقيقات والتفصيلات والجزئيّات فلا يحرز نسبتها إلى المعصوم؛ لاحتمال أنّ الراوي استخدم هذه التعابير من عنده، وهذا هو الذي كان يميل إليه السيد حسين البروجردي، حيث كان لا يقف كثيراً عند تدقيقات المتأخّرين في تعابير الرواية، وكان رغم بعض الاختلافات بين الروايات يرجّح كونها رواية واحدة حصل تغيير في نقلها عندما نقلت، ربما لأجل مسألة النقل بالمعنى، بل قد رتّب على ذلك في بعض الموارد أثراً في دفع التواتر؛ لأنّه اعتبره ناشئاً من توهّم تعدّد الرواية[1].

ومثال هذا الأمر الرواية الواردة في تزويج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأحد أصحابه، وقد جاءت لها تعابير عدّة مثل: «أنكحتكها بما معك من القرآن»، «قد زوّجتكها بما معك من القرآن»، «قد زوجتكها على ما تحسن من القرآن»، «قد زوجتكها على ما معك من القرآن»، «قد زوجناكها بما معك من القرآن»، فإنّنا لو أردنا إعمال التحليل الدقيق لخرجنا بنتائج فقهيّة عديدة، مثلاً بناءً على بعض الصيغ تكون صيغة عقد النكاح هي «زوجتكها»، فلا نتعدّى إلى غيرها، أو تكون «أنكحتكها»، أو «زوجناكها»، وقد وقع خلاف بين الفقهاء في صيغ عقد النكاح، فهذه الرواية تترك أثراً في اختلافها لو دقّقنا فيها، أما عندما نحملها على النقل بالمعنى، فسوف لن تكون دليلاً على صيغة دون أخرى؛ لأنّ المفروض أنّنا لا نحرز أنّ الصيغ المنقولة قد نُقلت على النحو الحرفي.

لكن في المقابل، ربما يقال: إنّ الراوي يعرف اللغة، ويعرف التمييز بين الكلمات، فمن الخيانة أن يغيّر أو يبدّل، حيث يكون للتغيير تأثير على الأحكام الشرعيّة، فمقتضى وثاقته وأمانته في النقل أن لا يقوم بإجراء أيّ تغيير في اللفظ يحدث أثراً على المعنى وعلى الحكم

---

(١) انظر: البروجردي، نهاية التقرير ١: ٨١، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٤٣؛ والبدر الزاهر: ٨٨، ٢٨٣، ٢٨٦؛ وزبدة المقال: ٦٤ ـ ٦٥، ١٢٧؛ وتقريرات ثلاثة: ٤٩ ـ ٥٠؛ وانظر: الجلالي، المنهج الرجالي: ٣٦.

الشرعيّ المستفاد، وإلا كان ذلك خلاف وثاقته وأمانته في النقل.

لكنّ الصحيح، لاسيما بعد مطالعة تطوّر قراءة النصوص عند المسلمين، أنّ هذه التدقيقات في جزئيّات النصوص أمرٌ حدث في القرن الثاني الهجري، والمستوى العالي من هذه التدقيقات ظهر بعد القرن الخامس الهجري، فالرواة لم يكونوا ملتفتين إلى تأثير هذه الأشياء، بل كانوا يسيرون على سجيّتهم الطبيعيّة في النقل، فلا يكون ذلك مخلاً بأمانتهم؛ لأنّ الإخلال بالأمانة يكون ـ في باب النقل بالمعنى ـ عندما يعلم الراوي أنّ هذا القيد والتعبير الذي ذكره المتكلّم أراد منه شيئاً، ومع ذلك يهمل نقل هذا القيد والتعبير في الرواية، أمّا عندما لا يرى الراوي فرقاً بين صيغة التزويج والإنكاح، ولم يكن هذا البحث مطروحاً في عصره بحيث لم يتبادر إلى ذهنه ذلك، فإنّ نقله ما يراه مرادفاً لن يكون خيانةً، وإلا صار النقل بالمعنى كذباً، وقد أثبتنا سابقاً أنّه ليس كذلك لا شرعاً ولا عرفاً ولا عقلائياً.

إذن، فكلّ تدقيق فقهيّ جاء بعد تلك العصور، لا يكون الرواة مسؤولين عنه في نقلهم؛ وهذا ما سيؤدّي إلى عدم الوقوف كثيراً عند هذه التفاصيل التعبيرية؛ لعدم الدليل على كون المنقول هو اللفظ.

ونستكشف من ذلك أنّ النبي وأهل البيت عندما يرخّصون في النقل بالمعنى، فهم لا يُطلقون كلامهم بحيث يكون ذا صيغة متشابكة أشبه بكتب الفلاسفة والأصوليّين المتأخّرين، بحيث إنّ كلّ قيد أو تقديم أو تأخير أو مرادف يقصدون منه معنى، فهذا ما لا دليل عليه، ولو كان هذا صحيحاً لما أجازوا النقل بالمعنى، فحتى كبار الفقهاء في عصرهم سيقعون في أخطاء قاتلة نتيجة ذلك لو قلنا بأنّهم أجازوا النقل مطلقاً، ولو لضرورة، إذ النقل بالمعنى سبيل لتغيير الأحكام واختلال نقل الشريعة، بل لوجدناهم حرصوا ـ لا أقلّ عند الإمكان ـ على النقل باللفظ، وحتى لا يضيّقوا على الرواة كان بإمكانهم اشتراط المكنة، بل وجدناهم يرخّصون حتى للمتمكّنين ـ كمحمد بن مسلم ـ

بالنقل بالمعنى.

ولا يعني ما قلناه أنّ مضمون كلام النبيّ وأهل بيته مضمونٌ سطحي، فهناك فرقٌ بين المضمون واللغة التي تعبّر عن هذا المضمون، فقد يكون المضمون دقيقاً راقياً فيما اللغة عرفيّةً عادية، وقد يكون المضمون سخيفاً هزيلاً ضحلاً فيما اللغة معقّدة اصطلاحيّة، فلا يوجد تلازم بين اللغة التعبيريّة والمضمون، وإنّما هو شيء صار عندنا أُنسٌ به بعد تطوّر لغة العلوم الدينية، خاصّة الفقه والأصول، ودخولهما حيّز المجال الاصطلاحي القانوني.

وعليه، فلو أراد النبيّ (أو الإمام) أن يبيّن أن صيغة (أنكحتكها) مقصودة بعينها دون غيرها، فلا يكفيه أن يبيّن الصيغة وهو يعرف أنّ الراوي قد ينقل بالمعنى، بل سوف يبيّن ذلك بجملة مرفقة أو بنصّ مستقل، كأن يقول: ولا تستبدل في صيغة النكاح كلمةً مكان كلمة، بل قلها كما أقول لك، كما ورد نظير ذلك في بعض روايات الأذكار والأدعية وفقاً لما مرّ.

كما لا يعني ما قلناه أنّ التأمّل في الروايات أمرٌ خاطئ أو إجراء مقارنات ومقاربات بينها أمرٌ غير سليم، بل على العكس تماماً، إنّما المقصود أنّه في الموارد التي يقف الباحث والفقيه فيها أمام نصّ، فعليه أن يعرف أنّ هذا النصّ لا دليل على أنّه قد وصله بلفظه من المعصوم، وإنّما هناك شخص فهم كلام المعصوم، ثم نقل لنا ما فهمه، ووجود هذه الفكرة في الخلفيّة المسبقة لقارئ النصّ تساعد بالتأكيد على إجراء تعديل في قراءته لهذا النصّ، وأكبر تأثير يأتينا هنا أمران:

أ ـ التمييز بين الرواة في مستواهم العلمي والمعرفي، فكلّما كان الراوي فقيهاً خبيراً بكلمات صاحب النصّ ولغته، انفتح المجال لإعمال تدقيق أكثر في فقرات النصّ، وكلّما لم يكن الراوي من هذا الرعيل الأوّل من سلسلة العلماء الفقهاء، كان الوقوف بالطريقة التدقيقيّة عند نصّه خلاف القواعد العلميّة.

ب ـ التمييز في الرواة بين العارفين باللغة العربية وروحها وجوهرها وغيرهم، فكلّما

كان الراوي أبعد عن روح هذه اللغة وثقافتها وأدبها، كان التدقيق في تعابيره عبثاً ولغواً من الفعل.

ولعلّه يمكن هنا الاستئناس بمرفوعة محمد بن أحمد بن حماد المروزي المحمودي، قال: قال الصادق عليه السلام: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يُحسنون من رواياتهم عنّا، فإنّا لا نعدّ الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدَّثاً»، فقيل له: أو يكون المؤمن محدَّثاً؟ قال: «يكون مُفْهَماً (مفهّماً) والمُفْهَم محدَّث»[1]، فقيمة الراوي بمقدار فهمه لما يقول الإمام.

وهذا كلّه من شأنه أن يُحدث ثورةً في عمليّة قراءة النصوص الحديثيّة التي لا شيء يؤكّد نقلها باللفظ، من هنا نستقرب طريقة القدماء من العلماء المسلمين الذين كانوا يلامسون في تفسيرهم للأحاديث الروح المعنويّة للنصّ، ولا يصرفون وقتهم في الدقائق الصغيرة التي جاءت فيما بعد، وسمّي كثير منها بالعمق والمتانة والدقّة والغوص والغور، وقد لعبت بعض هذه التدقيقات دوراً كبيراً جداً في تمزيق رؤيتنا للأدب العربي والنصوص ذات الطابع البلاغي في اللغة العربيّة، وجلسنا نفكّك كلمات النبيّ وأهل البيت كأنّنا نفكّك إشارات ابن سينا أو نصوص ابن عربي أو كفاية الخراساني أو التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ومن قال بأنّ أهل البيت كانوا يتكلّمون كذلك مع الناس؟! ومجرّد كمالهم لا يدلّ على لزوم استخدامهم هذه الطرق.

تصوّر نفسك فيلسوفاً يسأله أحد العوام الجاهلين عن مسألةٍ فلسفيّة، هل كنت ستجيبه بطريقة تعبير دقيقة ومشبوكة الألفاظ، أو ستستخدم أسلوب المدّ والجزر والتشبيه والتمثيل والقصّة، وهو أسلوب مرفوض في الكتب الفلسفيّة، وهذا ما عنيناه من التمييز بين عمق الفكرة وتدقيق التعبير أو إغلاقه.

ونتيجة ما نقول تظهر الثمرة في الآتي:

١ ـ إنّه حيث لا يتمّ التأكّد من لفظيّة النصّ المنقول، فإنّ المقدار المتيقّن نسبته للنبيّ أو

---

(١) رجال الكشي ١: ٦.

الإمام أو الموثوق بنسبته، هو الذي ينبغي الاعتماد عليه، وعادةً ما يكون هو أصل المعنى المقصود إرساله بالنصّ، دون الدقائق الجزئيّة الكثيرة المتواشجة طوليّاً وعرضيّاً.

٢ ـ عندما نواجه روايات ذات صيغ متعدّدة في النقل، وبينها تعارض جزئي واشتراك، فهذا قد يفرض أحياناً ـ حسب نوعية المورد ـ حلّ هذا التعارض عبر رمي موارد الاختلاف الجزئيّة التي تسبّب هذا الاضطراب؛ لأنّ هذا يمكن أن يكون شاهداً على أنّ سبب الاضطراب كان النقل بالمعنى، ومن ثم نفقد الوثوق بصدور هذا القيد التفصيلي هنا في هذه الرواية وذاك في تلك، بما يوجب التعارض الجزئي، كما في مثال خيار المجلس المتقدّم أو صيغة عقد النكاح المتقدّمة، وهذا يجعل باب النقل بالمعنى من مساعدات حلّ العديد من أشكال التعارض بين الأخبار.

٣ ـ إرجاع مجموعة روايات منقولة بصيغ مختلفة إلى رواية واحدة في كثير من الموارد، كما كانت عليه طريقة السيد البروجردي، بصرف النظر عن وقوع التعارض فيما بينها، ومن ثمّ نأخذ بالقاسم المشترك لها جميعاً، ونذر الموارد الزائدة هنا أو هناك أو التي تميّز هنا عن هناك، خاصّة بعد أن قلنا سابقاً بعدم وجود أصول مسبقة تحت عنوان: أصالة تقدّم عدم الزيادة على عدم النقيصة أو العكس، وغير ذلك.

٤ ـ التحفّظ ـ في الجملة ـ في نسبة البنية التعبيريّة للحديث إلى النبيّ أو الصحابي أو الإمام، وهذا له أثران:

الأثر الأوّل: إنّ ركاكة التعابير أو مستواها البلاغي يمكن عدم نسبتها إلى النبيّ بل للناقل، ومن ثمّ فيمكن الجمع بينها وبين الأخذ بالحديث، وهذا يعني أنّ نقد المتن على مستوى حيثية ركاكة التعابير، ليس موجباً دائماً لطرح الخبر ورميه، بل قد يجتمع مع صدق الراوي للخبر، غايته أنّ البنية التعبيريّة غير المأنوسة تُنسب للناقل لو احتُمل ذلك.

الأثر الثاني: إنّ النصوص الحديثية ـ خاصّة التي ترجع للقرن الأوّل الهجري ـ يغدو من الصعب الاستناد إليها في الاجتهاد اللغوي والنحوي وعلى مستوى المعاجم

والمفردات وغير ذلك، مما يرجع للاستشهاد بالحديث الشريف في علوم اللغة؛ لاحتمال أنّ بُنية النصّ قد أنتجها الراوي في العصر أو العصور اللاحقة، وليس النبيّ نفسه، فالاحتجاج بها في علم اللغة يحتاج لشروط ومعايير، ولن يكون بهذه السهولة، وهذه نتيجة لغويّة مهمّة جداً، وتفصيلها يراجع في بحوث اللغة.

نتائج البحث في النقل بالمعنى

من مجموعة الأفكار التي قلناها، نخرج بالنتائج الآتية:

النتيجة الأولى: إنّ النقل بالمعنى جائز شرعاً وعرفاً وعقلائياً، نعم له بعض الشروط سبق أن أشرنا إليها.

النتيجة الثانية: إنّ الواقع التاريخي يشهد على شيوع ظاهرة النقل بالمعنى، وإن كنّا نوافق أيضاً على شيوع ظاهرة النقل باللفظ، فإذا أُحرز أنّ النقل قد وقع باللفظ ترتبت الآثار التي يمكن ترتيبها، وإذا أُحرز أنّ النقل قد وقع بالمعنى تعاملنا مع الخبر تعاملنا مع المنقول بالمعنى، وإلا فلا يوجد أصل عقلي ولا عقلائي ولا شرعي لصالح النقل باللفظ الذي هو بحاجة إلى قرينة؛ للشيوع الكبير والهائل لظاهرة النقل بالمعنى بين العقلاء، وعليه يؤخذ بالقدر المتيقّن من مدلول الرواية، وكلّ شيء نشكّ في نسبته إلى المتكلّم الأوّل ونحتمل احتمالاً معتدّاً به أنّ الراوي استخدم هذا التعبير، فلا تترتّب آثار هذا التعبير أو ذاك على الرواية؛ لعدم إحراز النسبة للنبيّ أو الإمام.

النتيجة الثالثة: نستنتج من الذي تقدّم أنّ طريقة بعض المتأخّرين في التدقيق بحرفيّات النصّ زائداً عن الحدّ المعقول على مستوى المنقول بالمعنى، طريقة غير سليمة في الغالب؛ فلا ينبغي الإفراط ولا التفريط.

النتيجة الرابعة: إنّ تفعيل نظريّة النقل بالمعنى يؤدّي إلى ظهور منهج التمييز النسبيّ بين الروايات انطلاقاً من شخصيّات الرواة، غير عنصر الوثاقة، فعلم الراوي بالمضمون

الذي ينقله، واطّلاعه على اللغة العربية فهماً وبياناً، وأُنسه بطريقة تعبير المتكلّم ولغته وأسلوبه في البيان، وكذا ضبطه.. عناصر تلعب دوراً في تمييزنا بين الروايات، لاسيما على مستوى التعارض بين الأخبار، فهذا الأمر مفيد في باب التعارض جداً.

من هنا الضرورة لدراسة الرواة من غير جانب الوثاقة أيضاً، وعدم جمود علم الرجال على الوثاقة بمعناها الحرفي، أو على الطرق والأسانيد، بل يجب أن يجمع هذا العلم في مورد الرواة بين الرجال والتراجم، فيكون من علوم التاريخ بحقّ، كما كان اسمه قديماً في الوسط السنّي.

النتيجة الخامسة: إنّ ظاهرة النقل بالمعنى وإن أثرت على منهج فقه الحديث وفهم الروايات، إلا أنّها لا تترك أثراً ـ غير التمييز المتقدّم، خاصّة في باب التعارض ـ على أصل صدور الروايات، ولا تقيّد دائرة حجيّة الأخبار، فإذا علمنا بأنّ هذا الخبر وذاك منقول بالمعنى لم يسقط عن الحجيّة بذلك، بل يمكن الأخذ به من حيث المبدأ.

المحور الثالث

حجّيّة الحديث بين الأحكام والموضوعات

تمهيد

يعدّ هذا البحث من الموضوعات المهمّة في الفقه، وفي علم الرجال والجرح والتعديل أيضاً، وكذلك في الدراسات اللغويّة في مجال الاجتهاد الديني كذلك، ويترك تأثيرات كبيرة في الاجتهاد الإسلامي عموماً، وفي التطبيق الشرعي للأحكام الدينيّة كذلك.

ويُقصد به أنّ حجيّة خبر الثقة هل تختصّ بالإخبارات التي تتضمّن حكماً عمليّاً، مثل استحباب الاستهلال أو حُسن دفع السيئة بالحسنة أو أنّها تشمل الأخبار التي لا علاقة لها بمجال العمل من الفقه والأخلاق، وإنّما تتصل بأحداث بحت خارجيّة قد تكون لها تأثيرات عملانيّة، سواء كانت روايات عن النبيّ لا تحوي حكماً شرعيّاً أم كانت إخبارات خارجة عن دائرة نقل الحديث الشريف أصلاً، مثل نجاسة هذا الثوب أو ذاك، أو تعيين القبلة، أو طهارة هذا اللباس، أو عدالة شخص أو فسقه، أو حصول التذكية لهذا اللحم وعدمه، أو تحقّق أسباب الضمان من إتلاف أو غصب أو جناية، أو دخول وقت الصلاة، أو تحقّق الرضاع الناشر للحرمة، بل حتى مثل التوثيق والتضعيف اللاحق للرواة والمؤثر في استنباط الأحكام وغير ذلك؟

وإذا أخذنا بالنظريّة الأولى، سقطت الآلاف من أخبار الآحاد الظنيّة عن الاعتبار؛ لأنّ كلّ ما ليس له علاقة بالفقه والأخلاق ـ كالروايات المتحدّثة عن خواص النباتات، أو حتى عن تحليل الإمام الخمس لشيعته ـ فلا قيمة له إلا إذا أفاد اليقين أو الاطمئنان، أو قلنا بأنّ دليل حجيّة البيّنة يشمل ما هو خارج باب القضاء أيضاً، ففي هذه الحال

يمكن الاعتماد على إطلاق دليل حجيّة البيّنة للشمول لكلّ الموارد المتصلة بمطلق الموضوعات. أما إذا أخذنا بالنظريّة الثانية فإنّ كلّ هذه الأخبار ستدخل حينئذٍ في دائرة الحجيّة ما لم يمنع مانعٌ في مورد أو مجال معيّن.

ويترك هذا البحث أثره على علم الرجال والجرح والتعديل؛ لأنّ مجمل نصوص هذا العلم هي نصوص موضوعات ـ سواء كانت روايات عن أهل البيت أم كتباً ومواقف لعلماء الرجال المتقدّمين ـ مما قد يعرّض هذا العلم للزوال عندما يتمّ بناء حجيّته على مثل نظريّة حجيّة خبر الواحد.

ولا شك أنّ خبر الثقة قد ثبتت حجيّته في الموضوعات في حالات خاصّة قام الدليل عليها بخصوصها، وهذا أمرٌ متفق عليه، تماماً كما ثبتت حجيّة البيّنة في الشهادات والقصاص والمنازعات والقضاء، فهذا المورد الخاصّ ـ بوصفه خبر ثقة متعدّد ـ خارج عن بحثنا هنا، والذي يستهدف منه الحصول على قاعدة عامة إمّا تقبل الحجيّة أو ترفضها، ولا يمتنع تخصيصها.

وفي الحقيقة، لم نجد بحثاً مستقلاً مركّزاً حول هذا الموضوع عند العلماء، سوى في القرنين الأخيرين، أما المرحلة السابقة فلا يوجد بحث فيها حول هذا الموضوع عدا بعض الكلمات المتفرّقة التي تحوي غموضاً أحياناً[1]، من جهة أنه قد لا يُعرف هل رفضوا خبر الثقة في هذا الموضوع بوصف ذلك قاعدة عامة أو لخاصية في المورد الذي وقع الرفض فيه؟

ومنذ أن طُرح هذا الموضوع بجديّة أكبر، ونظريّة حجيّة الخبر في الموضوعات يزداد أنصارها يوماً بعد يوم، مع أنّه نُسب إلى قدماء الإماميّة ومشهورهم عدم الحجيّة، فقد نسب الشيخ النجفي القول بعدم حجيّة خبر العدل في الموضوعات إلى المحقّق الحلي

---

(١) انظر: مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨١ ـ ٨٢.

والعلامة الحلّي والمحقّق الكركي، كما ذكر أنه نقل القول نفسه عن الشيخ الطوسي وفخر المحققين ولد العلامة وغيرهما[١].

وقد تعرّضوا لهذا الموضوع في كتب القواعد الفقهيّة تارةً، وفي المباحث الفقهيّة ـ لاسيما الطهارة ـ أخرى، وبعضهم مرّ عليه في البحث الأصولي.

وهنا رأيان في هذا الموضوع هما:

الرأي الأوّل: القوم بعدم الحجيّة، ذهب إليه مثل: العراقي، والنائيني، ومحسن الحكيم، ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ومحمّد جواد مغنيّة، وغيرهم[٢]. وهو ما نُسب إلى القدماء كما أشرنا.

الرأي الثاني: القول بالحجيّة، ذهب إليه مثل: النجفي، والخوئي، والصدر، ومحمد صادق الروحاني، وناصر مكارم الشيرازي، والسبزواري، وكاشف الغطاء، وغيرهم[٣].

هذا، وقد توقّف أمثال السيّد الخميني في المسألة، واحتاطوا بعدم الحجيّة[٤].

ونستعرض أوّلاً نظريّة الحجيّة، ثم نبيّن معوّقاتها التي طرحها أنصار عدم الحجيّة.

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٦: ١٧١؛ وقد نسب الروحاني عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات إلى المشهور، فراجع له: منتقى الأصول ٤: ٢٩٦.

(٢) راجع: نهاية الأفكار ٣: ٩٤، ١٢٢؛ وفوائد الأصول ٤: ٦٦٥؛ ومستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٦، و٨: ٥٦٩ ـ ٥٧٠، و١٤: ٤٣٤؛ والمحكم في أصول الفقه ٤: ٥٤؛ وفقه الإمام جعفر الصادق ١: ٤٠.

(٣) راجع: ظاهر كلام النجفي في جواهر الكلام ٦: ١٧١ ـ ١٧٢؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤٠؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٨، ومحمّد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٢٩؛ ومنهاج الفقاهة ٥: ١١٩، ١٣٦؛ وفقه الصادق ٧: ٣٥٩، ٨: ٦٢، ١٥٤، ٩: ٢٥١، ٣٤٧، ١٠: ٣٩، ١٦: ٣٢٧، ٣٣٧، ٢١: ٥٠، ٣٦٩، ٤٢٣، ٢٥: ٤٦٠؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨١ ـ ٩٥؛ وأنوار الفقاهة (كتاب الحدود والتعزيرات): ١٦٠؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٦؛ وكاشف الغطاء، تحرير المجلّة ج١، ق١: ٤٧.

(٤) انظر: الخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٣.

أوّلاً: نظريّة حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، الأدلّة والمناقشات

من الطبيعي على نظريّتنا في باب الأخبار ـ وهي نظرية حجيّة خصوص الوثوق والاطمئنان ـ أن لا يكون هناك فرق في حجيّة الخبر بين الأحكام والموضوعات؛ لأنّ الوثوق الاطمئناني حجّة مطلقاً بالسيرة العقلائية الممضاة شرعاً، كما هو واضح. إنّما الحديث عن حجيّة خبر الواحد الظنّي، وهل تقتضي هنا التعميم أو التخصيص؟

ويمكن أن يُستدلّ للتعميم وشمول الحجيّة للموضوعات بالآتي:

الدليل الأوّل: الاستناد إلى آية النبأ؛ فإنّها مطلقة تشمل الأحكام والموضوعات، بل يرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنّ سبب نزول هذه الآية يجعلها قاطعة الدلالة على الموضوعات؛ لأنّ نزولها لم يكن في مجال الأحكام وإنّما في الإخبار عن حال بني المصطلق، وهو حدثٌ خارجي وليس حكماً شرعيّاً[1].

وهذا الاستدلال بالآية قد يعاني من مشكلة، بناءً على تفسير حجيّة الخبر في الأحكام بما يشمل موضوع الحكم ومحموله والنسبة، وهو التفسير الذي ذكره السيد محسن الحكيم[2]، فعلى هذا التفسير يكون الإخبار عن موضوع الحكم من شؤون الإخبار عن الحكم نفسه، وهنا الإخبار عن حالة بني المصطلق هو إخبار عن موضوع الحكم بوجوب الجهاد؛ لأن تمرّد الكافرين واستعدادهم للمواجهة جزءٌ من موضوع الحكم بوجوب الجهاد، فيكون داخلاً تحت باب الأحكام لا الموضوعات، فلا تكون الآية حينئذٍ دليلاً على حجيّة خبر الواحد في الموضوعات مطلقاً.

هذه المحاولة هي في الحقيقة سعيٌ جادّ لتوسعة مفهوم الخبر الأحكامي، بمعنى أنّ

(١) الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨٣ ـ ٨٤؛ وانظر: المراغي، العناوين الفقهيّة ٢: ٦٥٧؛ والروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٧٢؛ وطرق إثبات الاجتهاد والأعلميّة، مجلّة فقه أهل البيت ٥٢: ٣١.

كلّ خبر يترك تأثيراً عملانيّاً على الحكم الشرعي وله صلة به بنحو من أنحاء الصلة كصلة الموضوع به، فإنّه يجب أن نُخرجه من البداية عن باب التنازع هنا، ونجعله ضمن القدر المتيقّن، وهو حجيّة الخبر في باب الأحكام، وهذا يعني أنّ خبر الموضوعات ليس سوى ذاك الخبر الذي لا صلة له بأيّ تأثير عملي ولو بالواسطة، كخبر يتكلّم مثلاً عن وجود حفرة في كوكب نبتون، فإنّه ليس له أيّ أثر عملي شرعي ولا يتصل بموقف سلوكي.

وبقطع النظر عن هذا الإشكال المبنيّ على إحدى النظريّات في تفسير الخبر الأحكامي، يمكن القول بأنّ آية النبأ ظاهرة في أنّ حديثها عن الخبر من القضايا المتصلة بالأعمال بشكلٍ من الأشكال؛ لأنّ التعليل في الآية جاء فيه التحذير من إصابة قومٍ بجهالةٍ، وهو شأنٌ عملي، فقد يقال: غاية ما تدلّ عليه الآية هو حجيّة خبر الواحد فيما يمكن أن يكون لحجيّته تأثيرٌ على العمل والسلوك ولو لم يكن مضمون الخبر نفسه من الأمور العمليّة مباشرةً، ولعلّه لهذا فسّر السيد الحكيم الخبر الأحكامي بما تقدّم، ومعه لا تكون الآية دالّةً على حجيّة الخبر في الموضوعات مطلقاً، حتى ما لا ارتباط له بباب العمل بشكلٍ من الأشكال[1]، فالدليل أخصّ من المدّعى، لاسيما وأنّ الحجيّة مستفادة من مفهوم الآية لا منطوقها، ويصعب تحصيل إطلاق في المفهوم إلا إذا كان المتكلّم بصدد البيان من ناحية المفهوم أيضاً، مع أنّه هنا بصدده من ناحية المنطوق.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه في محلّه، من أنّ القصّة التي تتحدّث عن سبب نزول آية النبأ ليست مؤكّدةً بشكل واضح[2].

الدليل الثاني: الاستناد إلى السيرة العقلائيّة، فهي لا تميّز بين الموضوعات والأحكام،

---

(١) قد يُثار تساؤل هنا عن معنى الحجيّة مادام لا يوجد تأثير عمليّ، وسوف يأتي الحديث عن هذه القضايا بالتفصيل في هذا المحور، وكذلك في المحور القادم بشكل أوسع، والمخصَّص لبحث حجيّة خبر الواحد في العقائد والتاريخ والتكوينيّات والتفسير وغير ذلك، فانتظر.

(٢) انظر: حجية الحديث: ٣١٦ ـ ٣٢١.

بل بعمل العقلاء بالأخبار سواء كانت في الموضوعات أم الأحكام، فحتى قضايا التاريخ نجدهم يعتمدون فيها على خبر الثقة ويبنون عليها ويتحاجّون بها حتى لو يكن لها أيّ مردود عملي، كأن تكون موضوعاً للحكم الشرعي، فضلاً عمّا يكون موضوعاً لحكمٍ شرعي أو مفضياً إليه[1].

وهذا الدليل لا إشكال فيه، فالسيرة العقلائيّة مستحكمة، ولعلّ المانعين عن حجيّة الخبر في الموضوعات يقرّون بهذه السيرة؛ ولكنّ المشكلة تكمن في ادّعاء وجود ردعٍ شرعيٍّ عنها، كما يقول السيّد الخميني[2]، وسوف نبحث في هذا الردع لدى استعراض أدلّة الفريق الثاني، إن شاء الله تعالى.

الدليل الثالث: ما ذكره السيّد الصدر، من الاستناد إلى دليل السنّة على حجيّة خبر الثقة، بتقريب أنّ الروايات الدالّة على حجيّة خبر الثقة لا تقوم بتأسيس حكم، وإنّما بالإرشاد إلى حكمٍ موجود مسبقاً في الوعي العقلائي ـ كما سبق الحديث عنه مراراً في غير موضع ـ وبناءً عليه، فإنّ هذه الروايات تتبع في دائرة الحجيّة التي تعطيها ما يحكم به الذهن العقلائي، وحيث انعقدت السيرة على التعميم كانت هي بدورها دالّةً عليه أيضاً[3].

لكنّ هذا الدليل قابلٌ للتعليق عليه؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه لا يزيد على دليل السيرة شيئاً، فيتوقّف على بحث عدم الردع. نعم، ينفع من حيث إحراز عدم الردع، ومن ثمّ عدم تأثير احتمال الردع في المقام، فيصلح اعتباره مكمّلاً ومتمّماً لدليل السيرة ومحصّناً له تجاه المناقشات الآتية.

---

(١) انظر: الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٩٩؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٩٩؛ والخوئي، مباني العروة والوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤١؛ والشيرازي، القواعد الفقهيّة ٢: ٩٠.

(٢) انظر: كتاب الطهارة ٤: ٢٦٩.

(٣) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥.

ثانياً: إنّ خبر العمري يصعب تعميمه؛ لوروده في مجال الطاعة والسمع، وهو مجال أحكامي عادةً بما فيها الحكم الولائي، فحتى مع بيان الكبرى العقلائيّة، لا يحرز في هذا الخبر الإرجاع إلى هذه الكبرى بتمام لحاظاتها ومدياتها، بل الإرجاع إلى الكبرى في هذا الباب الأحكامي؛ لأنّ المتكلّم لم يؤسّس نصّاً في الحجيّة هنا حتى نأخذ بإطلاقه، وإنّما علّل وجوب السمع بالحجيّة، فالسامع لا يلتفت إلى إطلاق الحجيّة، أو لا أقلّ من أنّه لا يُحرز هذا الإطلاق، فتتحدّد دائرة الحجيّة بمثل ما حدّده السيد محسن الحكيم على أبعد تقدير، وربما أقلّ.

الدليل الرابع: ما ذكره صاحب الجواهر، وبيّنه بتفصيل أوضح السيد الصدر، ونسمّيه برهان الأولويّة، وحاصله: إذا كان دليل الحجيّة يُعطي الحجيّةَ لخبر الواحد في الشرعيّات، وهي عبارة عن قواعد وكلّيات عامّة، فمن الأولى أن يعطي الحجيّة لهذا الخبر في الموضوعات التي هي مسائل جزئيّة وفرعيّة[1].

ويناقش الصدر هذا الدليل بأنّه لعلّ مرجع عدم إعطاء الحجيّة للخبر في الموضوعات هو انفتاح باب العلم فيها على خلاف الأحكام[2]، فالضرورة تقدّر بقدرها ويقتصر على مجال الأحكام، فتبطل الأولويّة المزعومة.

ويرد عليه: أنّ باب الموضوعات كباب الأحكام، فيه موارد كثيرة لا يحصل العلم بها، فإذا حسبنا ابتلاءات الأفراد ستكون الحالات بالغة الكثرة، وقد ناقشنا مراراً السيّد الصدر وغيره في دعوى الانسداد المفزعة التي هيمنت على الفكر الأصولي الشيعي بعد الإخباريّين، فلا يحرز هذا التمييز بين الموضوعات والأحكام، فهل موارد القضاء والعقوبات والمنازعات على كثرتها يغلب فيها الانفتاح بصرف النظر عن دليل حجية البيّنة الذي لا يعني انفتاح باب العلم كما هو واضح؟!

---

(١) جواهر الكلام ٦: ١٧٢؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٨.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٨ ـ ٩٩.

مضافاً إلى ملاحظة ستطال ردّ السيد الصدر وأصل برهان الأولويّة هنا، وهي الجواب الصحيح، وحاصله أن نقول: إنّ الفقهاء لم يلتفتوا هنا إلا إلى الشقّ الفقهي من الموضوعات، فاعتبروا ما يتصل بتطبيق هذه الفتوى أو تلك من الموضوعات، لهذا بدا لهم أنّها فرعيّة جزئية، والحال أنّ مسألة الموضوعات أوسع من ذلك بكثير كما أشرنا مطلع البحث، حيث تشمل قضايا التاريخ والسيرة وقصص الأنبياء والعقائد والتكوينيات كالطبّ النبوي و.. وكذلك التوثيقات والتضعيفات والمعطيات الرجاليّة، وعلم التراجم، وعلم اللغة، إلى غيرها من القضايا التي تعتمد على الإخبارات، فهذه كلّها من الموضوعات روحاً وجوهراً، فكيف توصف بالجزئيّة، وفيها الكثير الكثير أيضاً من الروايات والنصوص؟! وعليه، فلا يُحرز أنّ بابها فرعيٌّ حتى نطبّق قانون الأولويّة المذكور، فهذا الوجه غير صحيح.

بل إنّ نفس خرق باب القضاء لمسألة حجيّة خبر الثقة عبر إقحامه مفهوم البيّنة الشرعيّة، يشكّكنا في هذه الأولويّة، بناءً على القول بحجيّة خبر الثقة في الموضوعات، وهذه الملاحظة الأخيرة تهزّ أصل الاستدلال هنا.

الدليل الخامس: الاستناد إلى إطلاق آية الذكر؛ فإنّها لا تخصّص الأمر بالفتاوى، بل موردها قضايا عقائديّة خبريّة، تلحق بالموضوعات كما هو واضح من السياق، فإذا دلّت على حجيّة الخبر كانت متساوية النسبة إلى الموضوعات والأحكام، بل هي أقرب إلى الموضوعات منها إلى الأحكام، كما ذكرنا.

وهكذا الحال في آية النفر، إذ الإنذار المستتبع للتحذّر لا يختصّ ببيان الأحكام، بل العقائد وقضايا الآخرة وقصص السابقين كلّها وظّفها القرآن واعتبرها من أشكال الإنذار، بل هي أقرب إلى الإنذار من بيان الفتوى والحكم الشرعي.

بل هذا هو الحال في آية الكتمان كذلك، فإنّ البيّنات مفهومٌ أوسع من مفهوم الحكم الشرعي وما يتصل به، فلا تختصّ الآية بالأحكام، بل تشمل الموضوعات أيضاً.

وهذا الدليل جيّد لمن يرى أنّ مدرك حجيّة خبر الواحد هو هذه الآيات، ويوسّع الدائرة إلى ما هو أوسع من مجال الأحكام، إلا أنّه لا يدلّ على حجيّة الخبر مطلقاً في غير باب الأحكام، فإنّ سياق الآيات الثلاث هو سياق ما يتصل بداخل الدين وأحكامه وعقائده و.. أو فقل: ما يتصل بمعرفة الدين، فلا يشمل مطلق الوقائع الخارجيّة، وآية الكتمان مجالها بيّنات الدين، فلا إطلاق لها لنجاسة هذا الإناء أو ذلك، كما أنّ سؤال أهل الذكر سؤالٌ لهم عن قضايا دينيّة عادةً لا عن مطلق قضايا ولو خارجيّة تقع جزءاً لموضوع حكمٍ شرعي، وهكذا الحال في آية النفر، فهي تتصل بمفهوم الإنذار والتحذير، وهذان يرتبطان بمضمون الدين لا بمطلق الوقائع الخارجيّة ولو كان لها نحو اتصال كالأمثلة التي ذكرناها.

فهذا الدليل جيّدٌ بمقدار، لا مطلقاً؛ ولعلّه لهذا اعتبر السيد الصدر ـ دون بيان وجه هذا الاعتبار ـ أنّ آية الكتمان والنفر لا تشملان الشبهات الموضوعيّة بشكل واضح[1]؛ ونظره إلى الموضوعات بالمفهوم الفقهي الخاصّ، وإلا فحقّ الموضوع ـ أو أنّه يمكن ـ أن تُدرس الموضوعات بشكلٍ عام، كما فعلنا.

الدليل السادس: الاستناد إلى السيرة المتشرّعية، على أساس أنّ المتقدّمين عملوا بخبر الواحد في الموضوعات مثل عملهم بالتوثيقات والتضعيفات الرجاليّة، الأمر الذي لا يتصل بمجال الأحكام، بل يعود لمجال الموضوعات[2].

وهذا الوجه:

أوّلاً: يرجع إلى السيرة العقلائيّة؛ لعدم إحراز انحصار مدرك هذه السيرة بالنبيّ أو الإمام، وإنما ترجع إلى الطبع العقلائي، فتكون الحجيّةُ إمضائيّةً لا كشفية، فلا يكون دليل السيرة المتشرّعية هنا في عرض دليل السيرة العقلائية المتقدّم، لكنّه ينفع في تضييق الخناق

(١) المصدر نفسه ٢: ١٠٣.

(٢) الشيرازي، القواعد الفقهيّة ٢: ٩٠ ـ ٩٢.

على ما اعتُبر نصوصاً رادعة، فيصلح للتتميم كما صلحت أدلّة الأخبار على حجيّة خبر الثقة وفق ما تقدّم.

ثانياً: قد يقال ـ والقائل السيد الحائري[1] ـ بأنّ عملهم بأقوال الرجاليّين إن دلّ فإنما يدلّ على حجيّة الخبر في الموضوعات التي ينتج عنها حكمٌ كلّي، فتمتاز عن الموضوعات التي ينتج عنها حكم جزئي، فإنّ الأخذ بقول الرجالي في وثاقة الراوي المعيّن ينتج عنه الأخذ برواية هذا الراوي، والمفروض أنّ روايته تنقل لنا قول النبيّ أو الإمام، وهو بيان للحكم الشرعي الكلّي، فحيث كانت وثاقة الراوي في طريق الحكم الشرعي الكلّي أخذ بالإخبار عن الوثاقة رغم أنّها موضوع خارجي، لا حكماً شرعياً، وهذا يصعب معه التعميم لمطلق موضوع للحكم الشرعي كالإخبار عن ملاقاة الدم لهذا الماء القليل، والذي ينتج عنه حكم جزئي بنجاسة هذا الماء بخصوصه، إنه لا معنى لفرض حجية خبر الواحد في غير المجال الأحكامي.

إلا أنّ الإنصاف أنّ الحديث عن هذا التمييز في أذهانهم حديثٌ صعب، لاسيما وأنّ خبر الثقة لم يَنْقُل فقط الأحكام الكلّية، بل نقل التاريخ والعقائد وقصص الأنبياء والعالم والتكوينيات وغيرها أكثر مما نقل لنا الأحكام أو يساويه، وكما قامت السيرة على الأخذ بخبر الواحد في روايات الأحكام، كذا بنفس الطريقة أخذت سائر الروايات، فلا معنى لحصر الوثاقة بمجال إعطاء الحكم الكلّي مادمنا نجد أنّ تعاملهم مع وثاقة زيد كان يصبّ لصالح الأخذ برواياته بصرف النظر عن إعطائها حكماً كليّاً أو موضوعاً خارجيّاً كالتاريخ، وهذا ما يؤكّد أنّ أخذهم بقول الرجالي في وثاقة زيد لم يكن لأجل خصوصيّة الحكمية في روايات زيد.

نعم، التمييز بين أصل نقل الرواية وما يتصل بذلك (نقل النص الديني نفسه) وبين مثل الإخبار عن النجاسة الخارجيّة معقول، خاصّة بعد وجود أنموذج البيّنة في القضاء

---

(١) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٩٠.

بما فيه من موارد جزئيّة؛ فلو استحكم الشكّ في انعقاد سيرة المتشرّعة للزم الأخذ بالقدر المتيقّن.

ثالثاً: لا نُحرز أنّ المتقدّمين الذين تقوم عليهم السيرة المتشرّعية المتصلة كانوا يأخذون بأخبار الرجاليّين من باب حجيّة خبر الثقة، أما التضعيفات فلعلّهم كانوا يأخذون بها من باب أنّها تعيق عندهم تحصيل الوثوق بالوثاقة، فيتركون الخبر لإحداثها الشك في راويه عندهم، وأمّا التوثيقات ـ وهي قليلة ـ فلعلّهم كانوا يأخذون بها من باب الاطمئنان؛ لقربهم من الرواة الموثَّقين زمناً، فلا يصحّ أن نقيس حالة عصر النجاشي والطوسي بعصر من تقدّم عنهما، والمفروض أنّنا نستدلّ هنا بسيرة المتشرّعة لا بالإجماع أو الشهرة، واحتمال نزول حالة اليقين بعد عصر النصّ واردٌ، فهذا الدليل غير واضح في المقام.

وقفة مطوّلة مع النصوص الحديثية المكرّسة لخبر الثقة في الموضوعات

الدليل السابع: مجموعة من الروايات المتفرّقة في الأبواب الفقهيّة المختلفة، وهي تدلّ على الأخذ بخبر الثقة في هذا الموضوع أو ذاك، بما يشبه روايات البيّنة في القضاء والقصاص والحدود و.. فهذه الروايات ليس فيها نصّ عام يعطي الحجيّة لخبر الثقة في الموضوعات مطلقاً، إلا أنّه يمكن أن يُدّعى إلغاء الخصوصيّة فيها بحيث تعطي ـ إمّا كلّ واحدة في نفسها أو بلحاظ انضمامها لبعضها ـ انطباعاً بأنّه لا يُراد إعطاء الحجيّة لخبر الثقة في هذا المورد الخاصّ أو ذاك، وإنما تجعل هذه الموارد محض تطبيقات للقاعدة العامة التي هي الحجيّة المطلقة للأحكام والموضوعات[1].

وقد رفض السادة: الحكيم والخوئي والخميني وغيرهم، إمكانيّة أخذ قاعدة عامة من

---

(١) الشيرزاي، القواعد الفقهية ٢: ٨٥ ـ ٩٠؛ وانظر: جواهر الكلام ٦: ١٧١ ـ ١٧٢.

هذه الروايات[١]، وكلامهم صحيح إذا استبعدنا دليل السيرة في المقام، حيث يقتصر على دلالة الدليل في مورده؛ لقلّة الروايات المتفرّقة المذكورة، لكن حيث نقرّ بالسيرة نجد أنّ هذه الروايات تطبّق ما تفيده السيرة، فبمعونة السيرة يغدو ممكناً إلغاء خصوصيّتها؛ لارتكاز عدم الخصوصيّة في الذهن العقلائي.

وعلى أيّة حال، فلا بأس باستعراض بعض العيّنات من هذه الروايات؛ للنظر فيها وأخذ صورةٍ عنها، والتفصيل في محلّه، وهي:

١ ـ خبر معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله، في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ قال: «بعه وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»[٢].

وذلك أنّ الظاهر من هذا الخبر أنّ المشتري سوف يأخذ بقول البائع ويرتّب الأثر فيستصبح به، ولا معنى لترتيب الأثر إلا حجيّة خبر البائع[٣].

لكن يناقش بأنّ المورد من موارد إخبار ذي اليد، وهذا ثبت بدليل مستقلّ خارج عن سياق بحثنا، فلا تدلّ على ما نحن فيه. مضافاً إلى عدم وجود عين ولا أثر لفكرة وثاقة المخبر هنا.

٢ ـ خبر عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيها، وهو لا يصلّي فيه. قال: «فلا (لا) يعلمه». قال: فإن أعلمه؟ قال: «يُعيد»[٤].

وذلك أنّ الأمر بالإعادة بعد الإعلام لا معنى له إلا حجيّة خبر المعير، وهذا كاشف عن حجيّة الخبر في الموضوعات.

وهذه الرواية:

---

(١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٦؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧١؛ والخوئي، التنقيح (الطهارة) ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (التقليد): ١٦١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ١٢٩، و٩: ٨٥.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١: ٢٥٣.

(٤) الحميري، قرب الإسناد: ١٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨.

أ ـ كسابقتها من موارد صاحب اليد، فلا يمكن الاستناد إليها للتعميم لمطلق خبر الثقة، ويشهد له أنّه لا عين ولا أثر في الرواية لمفهوم وثاقة المخبر، ومع ذلك حكم بالإعادة.

ب ـ بل لعلّ هذه الرواية يمكن التوقّف في أمرها من ناحية معارضتها لبعض النصوص والأدلّة التي تدلّ على عدم لزوم الإعادة في هذه الحال، والتفصيل في محلّه.

ج ـ بل إنّه ربما يشكّك في أصل الدلالة، من حيث إنّ الرواية تتحدّث عن أنّه (أعلمه)، بما يفهم منه أنّه صار لديه علم بعد الإخبار أو جعله عالماً بالإخبار، وهذا خارج عن مورد بحثنا، إلا إذا قيل ـ وهو الصحيح ـ بعدم اقتضاء الدلالة اللغويّة ذلك، حيث يقال مثلاً: أعلمته بالأمر فصدّقني، وأعلمته بالأمر فلم يصدّقني، مما يكشف عن أنّ تعبير الإعلام لا يساوق الاعتقاد في من بلغه الإعلام.

٣ ـ خبر بكر بن حبيب، قال: سئل أبو عبد الله عن الجبن، وأنّه يُصنع (يوضع) فيه الإنفحة (من الميتة)، قال: «لا يصلح (تصلح)» ثم أرسل بدرهم، فقال: «اشتر (بدرهم) من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء»[١].

وذلك أنّ نهيه عن سؤال الرجل المسلم يستلزم قبول خبره لو أخبر، وإلا فما الفرق بين أن يسأله أو لا يسأله؟!

لكنّ هذا الخبر قابل للمناقشة أيضاً، وذلك:

أوّلاً: إنّه وارد في مورد ذي اليد، فلا يصلح للتعميم، كما تقدّم، خاصّة وأنّه لا إشارة فيها لوثاقة الرجل المسلم، إلا إذا قيل بأصالة العدالة في المسلم، ولم تثبت.

ثانياً: إنّ النهي عن السؤال فيه لا يفرض حجيّة خبر الثقة، بل لعلّه من باب أنّك لو سألته فقد يحصل لك الريب فيوجب تركك الجبن، أو قد يحصل لك وثوق من قوله فتضطرّ لتركه ولا موجب لذلك، فلا دلالة في هذا الخبر على حجيّة خبر الثقة في

(١) البرقي، المحاسن ٢: ٤٩٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨ ـ ١١٩.

الموضوعات.

ثالثاً: ما احتمله بعض المتأخّرين، من أنّ النهي عن السؤال قد لا يكون لخصوصيّة الحجيّة في الجواب، بل لعلّه لرفع توهّم الوجوب، فيكون أجنبيّاً عن المقام[1].

لكنّه بحاجة لفرض احتماليّة وجود توهّم للوجوب في ذهن السائل ولم تُبرز له قرينة إثباتيّة وإن كان ممكناً ثبوتاً.

رابعاً: إنّ هذا الخبر مخالف لما دلّ على طهارة الأنفحة من الميتة وحليّتها، وأنّه لا إشكال فيها، والتفصيل في محلّه.

٤ ـ خبر حفص بن البختري، عن أبي عبد الله: في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إنّي لم أطأها. فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها..»[2]. ومثل هذه الرواية عدّة روايات.

وذلك أنّه حيث كان متعلّق كلمة (وثق) هو المخبر لا الخبر، كشف عن كون الوثوق هنا هو الوثوق النوعي، فخرج عن باب الاطمئنان، فدلّ على حجية الخبر في الموضوعات، وبتعبير المحقّق الإصفهاني: «من تقييد القبول بالوثاقة والأمانة يُعلم أنّه بما هو خبر الثقة حجّة، لا بما هو إخبار ذي اليد، وإلا لما كان وجهٌ للتقييد في الجواب»[3].

وقد ناقش السيد الصدر هنا من جهتين:

أ ـ إنّ الخبر في مورد الرواية خبر صاحب اليد، فلا يمكن التعدّي منه.

بل يمكن أن نضيف على كلام الصدر بأنّ غاية ما في الأمر تقييد إطلاق ما دلّ على حجيّة خبر صاحب اليد في مثل هذا المورد بكونه ثقةً، انطلاقاً من مفهوم الجملة الشرطيّة في جواب الإمام.

وعليه، فتفيد الرواية حجيّة قول الثقة صاحب اليد، وهذا ليس شيئاً إضافيّاً على ما

(١) مرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ٢: ٤٤٠.

(٢) الكافي ٥: ٤٧٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٨: ٢٦٠.

(٣) الإصفهاني، صلاة المسافر: ٣٤ ـ ٣٥.

تفيده أصل قاعدة الأخذ بقول صاحب اليد.

ب ـ إنّه موافق للأصول؛ لاستصحاب عدم المسّ، ولا يمكن التعدّي من الخبر الموافق للاستصحاب إلى الخبر المخالف له، فالشارع وإن لم يكتفِ في مورد الرواية بالاستصحاب، ولكن قد يكون عدم مخالفة خبر البائع للأصل مؤثراً في تعويله على الخبر[1].

والوجه الأوّل الذي أفاده صحيح كما تقدّم؛ لكنّ الوجه الثاني فيه شيء من التكلّف في طرح الاحتمالات؛ فإذا كان الاستصحاب جارياً، وهو المعيار الوحيد فلا معنى لجعل ملاك القبول هو الوثوق بالمخبر، وإن كان الوثوق بالمخبر كذلك فلا معنى للاستصحاب، وأمّا افتراض أنّ المعيار هو (الوثوق النوعي بالمخبر في مورد الاستصحاب)، مع فرض عدم كفاية الاستصحاب، أو مع فرض غضّ النظر عنه، فهذا غير ظاهر من نمط التعليل في الرواية الظاهر في كون النكتة التامّة هي الوثوق بالمخبر.

٥ ـ صحيحة محمد بن مسلم: في الرجل يرى في ثوب أخيه دماً، وهو يصلّي. قال: «لا يؤذنه (لا يؤذيه) حتى ينصرف»[2].

وذلك أنّه لا معنى للنهي عن الإعلام غير حجيّة الخبر، والمفروض أنّ المخبر ليس صاحب يد، فيصلح للتعميم.

وناقشه الصدر بأنّ المفروض أنّ المخبر يرى الدم، ومعه يكون الإخبار بالنجاسة مساوقاً لالتفات المصلّي وحصول العلم له، فلا إطلاق لفرض الشك. وفي بعض نسخ التهذيب جاء (لا يؤذيه) بدلاً عن (لا يؤذنه)، ويكون الإشكال حينئذ أوضح؛ لأنّ النهي عن الإيذاء لا يحدّد بِمَ يتحقّق[3].

---

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٧.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٦؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٣١٦.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٧.

وكلامه صحيح، إلا إذا قيل بأنّ الإخبار عن وجود النجاسة في الثوب لا يساوق اطّلاع المصلّي عليها بنفسه، فقد تكون على ثيابه من الخلف فلا يتمكّن من رؤيتها حال الصلاة عادةً.

بل يُضاف إليه بأنّ غير واحدة من هذه الروايات وارد في باب النجاسات التي تترك أثراً في العبادات والأكل والشرب، ولعلّ هذا المورد يكون خبر الثقة فيه حجّة دون غيره، فلا يحرز الإطلاق والتعميم، خاصّة بالمعنى الواسع لما قلناه من خبر الثقة في الموضوعات.

٦ ـ خبر عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن علي، قال: «المؤذن مؤتمن، والإمام ضامن»[١]. ونحو هذا الخبر غيره.

وذلك أنّه لا معنى لحجيّة خبر المؤذّن سوى حجيّة خبر الثقة في الموضوعات.

وناقش السيد الصدر بأنّه لم يؤخذ في موضوع الحجيّة وثاقة المؤذّن، وهذا شاهد على عدم كون الحجيّة بملاك حجيّة الخبر، فلعلّ نظر الروايات إلى المؤذّن الراتب، كما يناسبه التعبير بالائتمان الذي يحصل في المؤذّن الراتب بإسناد الأمر إليه، فيكون أجنبيّاً عن محلّ الكلام[٢].

ويجاب بأنّ تحويل الرواية من مطلق المؤذن إلى المؤذن الراتب ـ لو سلّم ـ لا يغيّر من واقع الحال شيئاً؛ وذلك أنّه إذا كان خبر المؤذن الراتب قد صار حجّة بملاك وثاقته والوثوق النوعي بقوله فلا توجد خصوصيّة لكونه راتباً حيث يفرض أنّ هذا الوثوق النوعي متحقّق في غيره من الثقات، غايته نشرط فيهم المعرفة بما يخبرون به كما هو مقتضى كون المؤذن راتباً، وأمّا فرض أنّ راتبيّة المؤذّن وما فيها هي تمام الملاك، بصرف النظر عن وثاقته، بحيث تكون مأخوذة على نحو الموضوعيّة التامّة أو مع الوثاقة، فهو غير عرفي،

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٢٨٢.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٨.

فالعرف يلغي الخصوصيّة هنا بمعنى أنّه لا يفهم من الراتبيّة إلا كونه ثقة مطّلعاً خبيراً بموقع الأذان موثوقاً به بجعله راتباً فيؤخذ بقوله، وهذا متحقّق في مطلق الثقة المطلع على ما يخبر به العارف بأمره.

وقد يريد المناقش هنا ما أفاده محقق الداماد، من أنّ المؤذن الراتب يحصل الاطمئنان من أذانه، فتخرج الرواية عن الاعتبار في مقامنا[١]. وهو وجيه، فإنّ الأمر كذلك نوعاً.

بل قد نناقش بأنّ هذه الرواية بخصوصها قد تقصد مخاطبة المؤذّن لا غيره، بحيث تطالبه بأداء الأمانة، ولا تريد ترتيب حكم تصديق الأمين هنا؛ لكون المورد من غير حقوق الناس، فينصرف عن تعبير الائتمان الوارد في قضايا المعاملات ويكون الاستخدام مجازيّاً أو بالمعنى العام، تماماً كمفهوم الضمان الوارد في حقّ الإمام في الرواية نفسها، حيث فهموا منه ما يُسقط فكرة الضمان في باب المعاملات والذمم والعهدة وغير ذلك على الباب، فأفتوا بلزوم صحّة قراءة الإمام بحيث لا يجوز الائتمام بمن لا يُتقن القراءة العربيّة؛ لأنّه لم يحقّق موجبات الضمان، مع أنّ الرواية لا تُفهم بالضرورة في السياق القانوني المعاملي في باب الضمان، وإنّما هو تعبير عرفي يراد منه أنّ على الإمام أن يفي بصلاة المأمومين وأن يأتي بالصلاة على أتمّها؛ لأنّه لم يعد يتحمّل صلاته فقط بل صلاتهم أيضاً، فلو أخلّ بها ـ بأن صلّى بلا وضوء عامداً مثلاً ـ فقد خالف ما كُلّف به من ضمان ومسؤوليّة، والإتيان بها بأتمها يكون بحسب كلّ شخص، فسينُ بلال شينٌ عند الله وبالعكس كما يقال.

وبكلمة موجزة: الرواية بصدد توجيه سلوك المؤذّنين والأئمّة لا بصدد ترتيب الآثار في حقّ السامعين والمأمومين، وإن كان هناك في الواقع آثار، والائتمان والضمان فيها جعلٌ إلهي، لا أنّه اؤتمن من قبل الناس فصار مؤتمناً، فتأمّل جيداً، والتفصيل في محلّه.

كما أنّ هذه الرواية وأمثالها لا تصلح للتعميم لغير العبادات من سائر حقوق الناس

---

(١) انظر: محقق داماد، كتاب الصلاة: ٢٠٦.

بترتيب الآثار على خبر الثقة فيها، وهذا يمكن تعقّله بالتمييز بين حقوق الله وحقوق الناس في حجيّة خبر الثقة في الموضوعات.

٧ ـ **خبر سماعة**، قال: سألته عن رجل تزوّج جاريةً أو تمتّع بها، فحدّثه رجلٌ ثقة أو غير ثقة فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنة، فقال: «إن كان ثقةً فلا يقربها، وإن كان غير ثقةٍ فلا يقبل منه»[١].

فهي تدلّ على حجيّة خبر الثقة بالزوجيّة، مع فهم النهي عن المقاربة بمعنى قبول قوله، بقرينة مقابله، وإلا أمكن فرض أنّ الأمر هنا احتياطيٌّ.

وقد يناقش الاستدلال هنا من عدّة جهات، وذلك:

أوّلاً: بما أورده البجنوردي والخميني، من أنّ هذه الرواية معارضة برواية يونس قال: سألته عن رجل تزوّج امرأةً في بلدٍ من البلدان فسألها: ألك زوجٌ؟ فقالت: لا، فتزوّجها. ثم إنّ رجلاً أتاه، فقال: هي امرأتي، فأنكرت المرأة ذلك، ما يلزم الزوج؟ قال: «هي امرأته إلا أن يقيم البيّنة». وأيضاً معارضتها بخبر عبد العزيز المهتدي: سألت الرضا قلت له: إنّ أخي مات فتزوّجتُ امرأتَه، فجاء عمّي فادّعى أنّه كان تزوّجها سراً، فسألتها عن ذلك فأنكرت أشدّ الإنكار، وقالت: ما كان بيني وبينه شيء قطّ، فقال: «يلزمك إقرارُها ويلزمه إنكارها»[٢].

وقد يناقش بأنّ خبر سماعة أخصّ من هذه الأخبار بكون المدّعي ثقةً، فتخصّص بذلك وتحمل على غير الثقة.

لكنّه بعيد؛ وذلك أنّه لو كان هناك شيء من هذا القبيل كان مقتضى الحال هو تفصيل الإمام في ذلك المورد؛ لأنّه محلّ الحاجة الفعليّة الشديدة والأمر ملزم، فكيف سكت الإمام عن هذه القضية المركزيّة في هذا المورد وأطلق، وهذا الإشكال منّا مرجعه إلى

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٤٦١.

(٢) البجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ٣٥؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٣.

كبرى عدم معقوليّة الإطلاق في مورد التقييد الواقعي في حالات من هذا النوع، وتفصيله في محلّه.

ثانياً: بما أورده السيّد الصدر، من أنّ المورد هنا هو مورد الدعوى والخصومة؛ لأنّ المرأة تنكر زوجيّة الرجل الثقة بطبيعة الحال، والأصل معها، لكونها مصدّقة في نفي الزوج، ومعه لا يكون إخبار المدّعي مشمولاً لحجيّة خبر الثقة حتى على القول بها، فلا يمكن الاستدلال بالرواية[1].

وهذا الكلام من السيد الصدر محاولةٌ أظنّ أنّها تريد الرجوع إلى روح ما طرحه البجنوردي، فكأنّه يريد أن ينفي الرواية بمعارضتها لمقتضى القواعد والأصول في باب القضاء والمنازعات. وفرضُ أنّ المرأة تُنكر هنا فرضٌ عقلانيّ؛ إذ لو كانت تقرّ المدّعيَ فيما ادّعاه لطُرح هذا الأمر في السؤال؛ لأنّه يشكّل عمدة السؤال في هذه الحال، ويغيّر هويّته تغييراً جذريّاً، مع أنّه لا إشارة له فيه.

إلا أنّ هنا خصوصيّة في هذه الرواية تدفع للتوقّف قليلاً، وذلك أنّ الإمام وإن عبّر في ذيلها بجملة: (فلا يقبل منه)، لكن مقابل ذلك ليس منح الحجيّة لخبر الثقة، وترتيب آثار زوجيّته على تلك المرأة، حتى تنافي الأصول والقواعد المقرّرة في الفقه، بل غاية ما تُثبته الرواية هو قبول قوله في حدّ عدم ترتيب آثار زوجيّته على المرأة، لا ترتيب آثار زوجيّة المدّعي عليها، وهذا ما يرجّح كون هذه الرواية بصدد الأمر بالاحتياط المؤقّت أو المستحبّ في مقاربة هذه المرأة، لا نفي الزوجيّة أو إثباتها، فنحن نجعل الجملة الأولى في جواب الإمام قرينة على المراد من قبول قول المدّعي وعدمه، وليس العكس.

وبهذا يصلح هذا الكلام لنقد أصل الاستدلال هنا؛ فإنّه لو قُبل خبره لزم ترتيب آثار زوجيّته عليها، وهذا ما لم تُشر الرواية له، فالرواية إما بصدد جعل الاحتياط في مثل هذه الموارد حتى يستبين الأمر أو أنّها لا يمكن العمل بها؛ لمخالفتها النصوص والقواعد.

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٨.

٨ ـ **صحيحة عبد الله بن سنان،** عن أبي عبد الله، قال: «اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعةً في ظهرك لم يصبها الماء. فقال له: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح تلك اللمعة بيده»(١).

فهذا الخبر وأمثاله يفيد حجيّة قول المخبر وترتيب الأثر عليه.

وأورد على الاستدلال هنا بإيرادين:

الإيراد الأوّل: ما ذكره السيّد الخميني، من أنّ خبر اللُّمعة لا يفيد حجيّة قول الثقة، إذ لعلَّه كان مشتغلًا بالعمل، فصار خبره موجباً للشكّ حال الاشتغال، أو كانت اللمعة في الطرف الأيسر، بناءً على اعتبار الشكّ فيه ولو بعد الفراغ، أو كان من باب الاحتياط(٢).

وقد يعلّق عليه بأنّ ظاهر الخبر الفراغ من الغسل، بقرينة (اغتسل أبي من الجنابة ـ أبقيت)، وإلا لزم القول: كان أبي يغتسل من الجنابة، ولم يكن معنى لفرض مفهوم الإبقاء، وأمّا الحمل على الاحتياط فغير ظاهر من الرواية، بل إنّ قول الإمام له: لماذا بيّنت لي الأمر، كاشفٌ عن أنّ بيانك أوجب تكليفاً في حقّي، وليس الأمر محض احتياطٍ استحبابي، نعم يحتمل أنّ القضيّة في الطرف الأيسر، لكنّه مبنيٌّ على قولٍ لم يثبت بدليل.

الإيراد الثاني: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ ظاهر الرواية كون الخبر مطابقاً للواقع، ولهذا ذكر الإمام في ذيلها أنّ أباه عليه السلام مسح تلك اللمعة، وهذا يعني وجودها كما أخبر المخبر، فيكون أجنبيّاً عن الحجيّة التعبديّة. ويؤيّد ذلك عدم أخذ أيّ قيد في المخبر، وكون الإخبار بمثل هذه الواقعة الحسيّة الحاضرة القابلة للملاحظة فعلاً موجباً للوثوق غالباً(٣).

---

(١) الكافي ٣: ٤٥.

(٢) الخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٣.

(٣) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٩.

وقد يجاب بأنّ واقعيّة اللمعة لا تساوق حصول العلم للإمام الأب بها بعد الإخبار، وكون الإخبار بواقعة حسيّة قابلة للملاحظة لا يعني أنّه قد حصلت هذه الملاحظة بالفعل، خاصّة وأنّها كانت في ظهره. وعدم بيان الوثاقة هنا ـ بعد كون الرواية في مدلولها الأوّلي إخباراً لا إنشاءً ـ له مبرّره، وهو عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، بل يريد أن يوصل رسالة وهي أنّه لا يجب إخبار الناس بمثل هذه الأمور التي يواجهونها، وليست رسالته في أنّه يجب قبول قول من يخبرك أو لا حتى نتمسّك بالإطلاق، فتأمّل جيّداً.

فالأفضل في الجواب أن يقال بأنّ الإمام الابن ما كان ليعرف حال هذه اللمعة إلا عبر أبيه، وهذا يعني أنّ الأب إمّا حصل له وثوق بقول الرجل أو أنّه بعد قوله اطّلع فعرف صدق قوله، وفي الحالتين لا يكون الإخبار موجباً لحجيّة خبر الثقة في الموضوعات، وعلى تقدير افتراض أنّ الإمام الإبن عرف بالأمر بعلمٍ لدني، فإنّ الرواية لا تحكي عن أنّه هل أنّ الإمام الأب حصل له العلم أو لا، وحيث إنّها في مقام الإخبار عن حدثٍ فلا يتمسّك فيها بإطلاق بعد عدم معرفة حيثيّات الأمر الذي دفع الأب لغسل اللمعة. وأمّا قوله للمخبِر بأنّه لماذا أخبرت؟ فلا يُحرز أنّه لأجل حجيّة خبره عند الإخبار، بل لعلّه لإفضائه إلى علم المخبَر بالأمر عادةً مما يوجب له تكليفاً أو اندفاعه نحو الريب فالاحتياط، والأمر لا داعي له.

٩ ـ خبر محمّد بن حمران، قال: قلتُ لأبي عبد الله: اشترينا طعاماً، فزعم صاحبه أنّه كان له، فصدّقناه وأخذناه بكيله. فقال: «لا بأس». فقلت: أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل؟ قال: «لا، أمّا أنت فلا تبعه حتى تكيله»[1]. ونحوه غيره.

فإنّ قوله: (فصدّقناه) لا يراد به حصول العلم، لاسيما مع التعبير بـ: (فزعم أنّه كاله)، وإنّما المقصود به التصديق العملي، وقد أمضاه الإمام، وهو معنى الحجيّة.

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣٧.

ويناقش بأنّ الرواية واردة في مورد صاحب اليد، وليست فيها إشارة للوثاقة، بل القرينة القويّة هنا على أنّ الموضوع لا علاقة له بخبر الثقة في الموضوعات أنّه لو كان ذلك هو المراد فلماذا لم يترتّب الأثر في البيع الثاني ولم يكتف بقول البائع الأوّل فيه؟!

١٠ ـ خبر علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، عمّن يلي صدقة العُشر على من لا بأس به، فقال: «إن كان ثقةً فمُره يضعها في مواضعها، وإن لم يكن ثقة فخذها [منه] وضعها في مواضعها»[1]. ونحوها غيرها.

وذلك أنّها تفيد مرجعيّة الوثاقة في الحجيّة فيما يكون ثقةً فيه، بلا فرق بين أن يكون مالاً أو خبراً.

إلا أنّ فهم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات منها غير واضح؛ فهي بصدد توكيل الثقة في المال، وأين هذا من الاحتجاج بقوله واعتباره حجّةً في ترتيب الآثار؟!

وقد حمل بعض الفقهاء ـ كالسيد اليزدي[2] ـ الروايةَ على حالة حصول الاطمئنان من قوله بأنّه قسّم المال، لكنّنا لسنا بحاجة لذلك، وإن كان معقولاً، فإنّه لو كان ثقةً فلا يبعد كفاية توكيله في سقوط التكليف، والبناء على تحقيقه الفعل بلا حاجة إلى سؤاله، إن لم نقل ـ كما ذهب إليه السيد الخوئي[3] ـ بأنّ ظاهر الرواية أنّها تتحدّث عن المصدّق الذي يأخذ الزكاة، فلا علاقة لها بالتوكيل ولا بباب الإخبار.

١١ ـ خبر أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل يصيد الطير يساوي دراهم كثيرة، وهو مستوي الجناحين، ويعرف صاحبه أو يجيئه فيطلبه من لا يتهمه، قال: «لا يحلّ له إمساكه، يردّه عليه». فقلت له: فإن هو صاد ما هو

(١) الكافي ٣: ٥٣٩.

(٢) العروة الوثقى ٦: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ ومستمسك العروة الوثقى ٩: ٣٦٥؛ ومهذب الأحكام ١١: ٢٩٥.

(٣) الخوئي، فقه العترة في زكاة الفطرة ١: ١١٢.

مالك بجناحيه لا يعرف له طالباً؟ قال: «هو له»[١]. ونحوه غيره.

وذلك أنّ المقصود من عدم الاتهام هو الوقوف، لا مجرّد عدم القرينة على الكذب، وأنّ المراد بهذا الوقوف الوثوق بالمخبر في نفسه لا بشخص ذلك الخبر، إذ لو أريد مجرّد عدم القرينة على الكذب كان أوسع من الوثاقة، ولو أريد الوثوق بشخص الخبر كان أجنبيّاً عنها[٢].

لكنّ هذا الخبر ونحوه غاية ما يفيد عدم صحّة تملّك الصيد الذي يدّعيه شخص، وليس هذا بالضرورة لأجل الوثاقة، بل ربما يكون قيداً في نفسه في أصل تملّك الصيد، وهو عدم وجود طالب له، فالنكتة في علاقة التملّك بالصيد مع وجود طالب له، لا في حجيّة خبر الثقة في نفسه، ولهذا لم يُذكر الثقة هنا، بل ذكر عدم الاتهام تارةً، وأُطلق أخرى كما في ذيل السؤال الثاني.

١٢ ـ صحيحة إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة فيدخل بها، فيغلق باباً ويُرخي ستراً عليها، ويزعم أنّه لم يمسّها، وتُصدّقه هي بذلك، عليها عدّة؟ قال: «لا»، قلت: فإنّه شيء دون شيء؟ قال: «إن أخرج الماء اعتدّت»، يعني إذا كانا مأمونين صُدّقا[٣].

وقد أورد السيد الصدر هنا بأنّ الاستدلال مبنيٌّ على أنّ الجملة الأخيرة من كلام الإمام، لا من تفسير الراوي، بملاحظة كلمة (يعني)، وعلى إمكان التعدّي من مورد الرواية، رغم أنّ الخبر في مورد الرواية موافق للأصل الطبعي في نفسه، وهو الاستصحاب الذي جمّده الشارع في مورد الرواية، فيشكل التعدّي منه إلى الخبر المخالف للأصل[٤].

---

(١) الكافي ٦: ٢٢٢.

(٢) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١١.

(٣) الكافي ٦: ١١٠.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١١ ـ ١١٢؛ وانظر: روضة المتقين ٩: ١٢٢؛ ورضا الصدر،

والنقطة الأولى ـ أعني كلمة (يعني) ـ صحيحة تماماً، بل لعلّ تعبير (يعني) قرينة عدم كونه من الإمام، وإلا لقال: أعني.

أمّا النقطة الثانية، فقد أسلفنا التعليق على ما يشبهها، وقد ناقشها هنا السيد رضا الصدر بقوله: «إنّ وصف المأمونيّة علّة لوجوب التصديق، فيستفاد منه الإطلاق، واحتمال كون الظهور مختصّاً بما إذا كان الخبر موافقاً للأصل، فلا يتعدّى إلى الخبر المخالف للأصل، يدفعه الإطلاق، مضافاً إلى أنّ الظاهر من النصّ تعليق التصديق على نفس المأمونيّة لا على كون الخبر مطابقاً للأصل»[1]، لاسيما لو قلنا بوجود مفهوم للجملة الأخيرة.

١٣ ـ خبر عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن رجلٍ خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحّرون في بيت، فنظر إلى الفجر وناداهم، فكفّ بعضهم، وظنّ بعضهم أنّه يسخر، فأكل؟ فقال: «يتمّ صومه ويقضي»[2].

وذلك أنّ إيجاب القضاء مبتنٍ على حجيّة الخبر. وكونُ الرواية مطلقة لا يضرّ؛ لإمكان تقييدها بالوثاقة، بعد العلم بعدم حجيّة قول غير الثقة.

وقد يناقش الاستدلال هنا:

أوّلاً: إنّ المفروض في الرواية عدم احتمال الكذب، ولهذا لم يُبدِ من أَكَلَ سوى احتمال أنّه يسخر، وكان السؤال من زاوية الشخص الذي فرض رؤيته للفجر لا من زاوية من سمع الشهادة، فكأنّ النظر منصرفٌ فيه إلى حيثيّة بطلان الصوم بالأكل بعد الفجر جهلاً وعدمه، ومعه يخرج عن باب الحجيّة التعبديّة[3].

ثانياً: ما يمكننا اعتباره تعميقاً وتوضيحاً للإشكال الأوّل، وهو أنّه لو كان المورد من

الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

(١) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٠.

(٢) الكافي ٤: ٩٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٣١؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٢٧٠.

(٣) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٢.

موارد حجيّة الخبر، لما صحّ الاستنتاج الذي خرج به الإمام؛ لأنّ المفروض أنّ الخبر لم يكن حجّةً في حقّهم بعد ظنّ المزاح، فلماذا يجب عليهم القضاء؟ هذا فضلاً عن أنّه لم تثبت الكفارة هنا. بل خصوصيّة وجوب الإتمام ثم القضاء.. تعطي كلّها مؤشرات على أنّ هذا الحكم مستقلّ قائم بنفسه، مرتبط بأصل عدم تحقّق الإمساك في الوقت بصرف النظر عن مبرّره، ولهذا نحتمل جداً أن يكون المخبِر هنا أعم من الثقة وغيره، بعد هذا الاستنتاج من الإمام، ولا موجب لحصره في الثقة؛ فإنّه حتى لو كان ثقةً لا حجيّة لقوله بعد فرض أنّه حصل ظنّ المزاح.

وبعبارة أخرى: إنّنا نأخذ جواب الإمام لندرس مبرّراته، فهي:

أ ـ إمّا حجية الخبر، ومقتضاه أنّه لو كان حجّة صدوراً فليس بحجّة ظهوراً عليهم، بل مقتضاه ثبوت الكفارة، ولم يُشر الإمام لهذا كلّه.

ب ـ أو وقوع الإفطار في النهار، وهذا يفسّر الموقف مع ظنّ المزاح، كما يفسّر الموقف من عدم ذكر الكفارة، فيترجّح التبرير الثاني.

١٤ ـ خبر هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن رجلٍ وكّل آخر على وكالةٍ في إمضاء أمرٍ من الأمور، وأشهَدَ له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً عن الوكالة، فقال: «إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكّل فيه قبل العزل عن الوكالة، فإنّ الأمر واقعٌ ماضٍ على ما أمضاه الوكيل، كره الموكّل أم رضي»، قلت: فإنّ الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم بالعزل أو يبلغه أنّه قد عُزل عن الوكالة، فالأمر ماضٍ على ما أمضاه؟ قال: «نعم»، قلت له: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر، ثمّ ذهب حتّى أمضاه لم يكن ذلك بشيء؟ قال: «نعم، إنّ الوكيل إذا وكّل ثم قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقةٍ يبلغه أو مشافهةً (يشافه) بالعزل عن الوكالى»[1]. وغير ذلك.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢١٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٦ ـ ٨٧.

فإنّ هذه الرواية جعلت خبر الثقة معياراً هنا بنحو القطع الموضوعي وما يقوم مقامه، فتكشف عن الحجيّة بنحو القطع الطريقي[1].

إلا أنّ السيّد الخميني رفض هذه المقاربة، وذهب إلى أنّه من المحتمل هنا أنّ العزل المحقّق واقعاً إذا بلغ بثقة، ينعزل الوكيل به، لا لأجل ثبوت العزل به، بل لبلوغه، ففرق بين ثبوت العزل به عند الشكّ فيه، وبين بلوغ العزل المحقّق بثقة، فالأوّل محطّ البحث هنا، والثاني مورد دلالة الخبر. وبعبارة أخرى: إنّ العزل الواقعي لا يكون موضوع حكم حتّى يكون خبر الثقة مثبتاً له، بل الموضوع للحكم بلوغ العزل بثقة؛ على أن يكون كلّ من العزل والبلوغ جزءاً للموضوع، وهو أجنبيٌّ عمّا نحن بصدده، ولا دليل على أنّ أحد الجزءين مثبتٌ للجزء الآخر؛ وبهذا يكون موضوعاً له[2]. ونحو ذلك ما ذهب إليه السيد كاظم الحائري[3].

وما أفاده السيدان: الخميني والحائري في محلّه، وتقريبهم صحيح، خاصّة مع التعبير بجملة: (والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة)، الظاهرة في البقاء الواقعي للوكالة لا الظاهري، ويعزّزه أنّه في السؤال السابق ذكر أنّ ما فعله الوكيل نافذٌ ولو بعد العزل الواقعي من الموكّل وقبل البلوغ، مع أنّه لو كان العزل يكفي فيه واقعاً مجرّد تحقّقه، لكان الجواب مختلفاً.

١٥ ـ معتبرة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إن حدث بي حدثٌ فأعطِ فلاناً عشرين ديناراً،

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٢ ـ ١١٣؛ وانظر: التبريزي، أوثق الوسائل: ١٨٢؛ والإصفهاني، صلاة المسافر: ٣٤؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٢٧٩.

(٢) الخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٢.

(٣) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٨٠؛ وطرق إثبات الاجتهاد والأعلميّة، مجلّة فقه أهل البيت ٥٢: ٢٣.

وأعطِ أخي بقيّة الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجلٌ مسلم صادق، فقال لي: إنّه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي، فتصدّق منها بعشرة دنانير، اقسمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أنّ له عندي شيئاً، فقال: «أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير كما قال»[١]. وغيرها من الأخبار الدالة على ثبوت الوصيّة بخبر الثقة.

فهذه المعتبرة واضحة الدلالة على حجيّة خبر الثقة هنا، وليس المراد بالصادق هنا من صدق في هذا الخبر خاصّة، بل الصادق في نفسه المساوق للثقة، ولهذا أضيف الوصف إلى الراوي لا إلى الخبر، وكانت إضافته إليه قبل ذكر نوع الخبر الصادر منه[٢].

إلا أنّه تواجه هذه المعتبرة عدّة إشكاليّات هنا أبرزها:

أ ـ ما دلّ من الكتاب والسنّة على استشهاد شاهدين على الوصيّة، بل الظاهر أنّه مسلّم مجمع عليه[٣].

وأجيب بإمكان دعوى انصراف ذلك إلى ملاحظة ما تتمّ به الحجّة في مقام النزاع والخصومة[٤]، ولا بأس به بملاحظة الآية الكريمة.

ب ـ عدم ظهور الرواية في حجيّة الخبر الظنّي، لاحتمال حصول الوثوق الوجداني من الخبر، وإنّما سأل من باب مديات إمكان تغيير الوصيّة، بل قد لا يبعد حصول العلم بذلك، خاصّة مع عدم وجود داعٍ له للكذب[٥].

---

(١) الكافي ٧: ٦٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٢٣٧؛ ٦: ٢١٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٣؛ والتبريزي، أوثق الوسائل: ١٨٢؛ والهمداني، مصباح الفقيه ٨: ١٦٩؛ والإصفهاني، صلاة المسافر: ٣٤؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٣) الخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧١.

(٤) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٣.

(٥) انظر: حسين الحلي، دليل العروة الوثقى ١: ١٤٥؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٢؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (التقليد): ١٦٢.

وأُجيب بأنّ الكلام مطلق شامل لهذه الصورة وغيرها، بل إنّ الظاهر أنّ ما أخبر به الرجل المسلم الصادق لم يكن من باب تغيير الوصيّة؛ لأنّ دفع باقي المال إلى الأخ كان على أساس الميراث، ولهذا لم يختصّ بالثلث[١]. ومجرّد هذه القرينة لا يوجب القطع بالصدق، فلعلّه سمع الوصيّة السابقة من الموصي أو غيره، وأضاف الباقي من قبل نفسه، بل إنّ تعويل السائل على عنوان الرجل المسلم الصادق دليل على أنّ المرتكز في ذهنه كفاية قول المسلم الثقة في إثبات الموضوعات، فلو كان هذا باطلاً لوجب نفيه من قبل الإمام[٢]. كما أنّ عدم وجداننا داعٍ للكذب لا يعني عدم وجوده، فلعلّ الناقل كان على خصام مع أخ الموصي، فأراد أن يحرمه من هذا الميراث، والملابسات غير واضحة بالنسبة إلينا.

وردّ بأنّه لعلّ المقصود من قوله: رجل مسلم صادق، هو الجزم بصدقه، وكان سؤاله منصبّاً على أنّه هل يجب إطلاع الوارث على الأمر كي يقبل بذلك، أو يرفع الأمر إلى الحاكم، أو بإمكانه أن ينفّذ الوصية ويعطي الباقي إلى الوارث من دون إعلامه بالأمر، حذراً من عدم اقتناع الوارث بذلك، وتحقّق النزاع والمحاكمة، فكان الجواب بالعمل بالوصيّة. بل لو فرض إجمال السؤال فالصحيح أنّ إجمال السؤال يؤدّي إلى إجمال الجواب، لا إلى الإطلاق بملاك ترك الاستفصال[٣].

وأمّا مركوزيّة خبر الثقة في الموضوعات عند السائل، فهو غير واضح؛ لأنّه يكفي في تبرير سؤال السائل هنا احتمال الحجيّة فيه، بعد نفي احتمالها في غيره، وإلا فلو كان مركوزاً، فلماذا جاء يسأل عن الموضوع ولم يرتّب الأثر بنفسه؟

هذا هو مهمّ النصوص الخاصّة التي استدلّ بها على حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، وقد تبيّن ضعف أغلبها من حيث الدلالة إن لم نقل جميعها، مضافاً لضعف أسانيد جملةٍ

---

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٣ ـ ١١٤.

(٢) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهيّة ٢: ٨٧ ـ ٨٨.

(٣) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٥ ـ ٥٦٦، الهامش؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٢٨١؛ وطرق إثبات الاجتهاد والأعلميّة، مجلّة فقه أهل البيت ٥٢: ٢٥.

منها، فتصلح مؤيّداً بدرجةٍ ما، لا دليلاً في المقام؛ لأنّها بعد ندرة الدالّ منها ـ لو سلّم ـ يصعب إلغاء خصوصيّتها.

وعليه، فالدليل العمدة على حجيّة خبر الثقة في الموضوعات هو البناء العقلائي، المؤيّد ـ في الجملة ـ ببعض النصوص القرآنيّة والحديثيّة، فأهمّ دليلٍ معمِّمٍ هنا هو السيرة العقلائيّة، ويليها بعض الأدلّة التي تعطي الحجية لما هو أوسع من دائرة الأحكام، وإن لم تكن السعة مطلقةً كآية النفر والكتمان والذكر والنبأ وصحيحة الحميري وغير ذلك.

ثانياً: نظريّة تخصيص الحجيّة بالأحكام الشرعيّة

انطلاقاً مما تقدّم، يظهر أنّ الحديث لابد أن يتركّز على وجود مانع عن السيرة المذكورة، وهذا المانع قد يكون ـ إذا صحّ التعبير ـ دفعاً، وقد يكون رفعاً، فالدفع بمعنى ادّعاء وجود محذور ثبوتي يعيق دليل السيرة عن الشمول للموضوعات، والرفع هو وجود دليل إثباتي يخصّص السيرة أو يردع عنها، ما شئت فعبّر.

١. المشكلة الثبوتيّة الإمكانيّة (معضل المعقوليّة)

أمّا المحذور الثبوتي، فما يقال في شأنه هو أنّه لا معنى لفرض حجيّة خبر الواحد في غير المجال الأحكامي؛ لأنّ معنى الحجيّة هو التنجيز والتعذير، ولا معنى لهما إلا في مجال العمل، حيث يكون المكلّف بفعله هذا معذوراً أمام الله أو مُداناً أو مطالباً، فكيف يُتصوّر التنجيز في قضايا التاريخ والوقائع الخارجيّة أو العقائد وهكذا..؟!

وهذا الدليل يرجع إلى تحليلٍ ثبوتيّ لمقولة الحجيّة، ومعناه أنّ الأدلّة الدالّة على حجيّة خبر الواحد محكومة لهذا الإطار الثبوتي؛ لأنّ الإثبات لا يمكن أن يتعدّى إطار الثبوت.

إلا أنّ هذا الكلام يمكن النقاش فيه؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذا الكلام لا يمنع عن الحجّيّة في باب الموضوعات مطلقاً؛ بدليل أنّ الشريعة أعطت ـ قطعاً ـ الحجيّةَ لخبر الواحد أو البيّنة الظنيّة في القضاء والمنازعات

والقصاص وغير ذلك، مما يرجع الإخبار فيه كثيراً إلى مجال الموضوعات، فبعض الأخبار لا تخبر مباشرةً عن الحكم لتنجّز أو تعذّر، وإنما تخبر عما من لوازمه التنجيز والتعذير، وقد ثبت في علم الأصول أنّ الأمارات لوازمها حجّة.

ثانياً: إنّ هذه النظريّة التي ترى حصر تفسير الحجيّة بالتنجيز والتعذير غيرُ صحيحةٍ؛ لأنّ السيرة العقلائيّة التي تُرشد إليها الأدلّة اللفظيّة في باب الحجج غالباً، لا تفسّر الحجيّة بهذا المعنى فقط، بل قد تعطي دلالاتٍ أوسع، فالاحتجاج بأخبار الآحاد في التاريخيّات سيرةٌ قائمة، بناءً على نظريّة من يقول بحجيّة خبر الواحد الظني، مع أنّه لا تأثيرات عملية جوارحيّة لها في كثير من الأحيان، وإنّما هي مواقف فكريّة أو ثقافية يحتجّون لها أو عليها بخبر الواحد. ونفس قيام سيرة العقلاء هنا ـ كما أسلفنا ـ على إطلاق الأخذ بالآحاد شاهد على أنّهم يرجعون إليها في غير مجال التنجيز والتعذير بالمعنى المتصل بالجوارح، فهذا المبنى باطل. نعم الحجيّة في مجال الأحكام يلزم منها التنجيز والتعذير، لا أنّها تعني ذلك مطلقاً.

ولا تهمّنا هنا الاصطلاحات التفسيريّة لمعنى الحجيّة، من حيث الحجيّة المنطقيّة والأصوليّة وغير ذلك، بل يهمّنا مباشرةً رصد حال العقلاء في مرجعيّة خبر الواحد ـ أو غيره من السبل الظنيّة ـ في قضاياهم المختلفة، بحيث يستندون إليه ويبنون عليه، **وبهذا يكون معنى الحجيّة هو الاستناد إلى شيء لجعله مرجعاً في الأخذ والقبول أو الردّ والرفض، وليكون مستنداً للاحتجاج به للنفس أو على الغير ضمن سياقٍ ما**. ومن ثمّ فلسنا مقيّدين بمفهوم الأصوليّين للحجيّة، ذلك المفهوم الذي قد يتأطّر بالسياقات العمليّة الجوارحيّة، انطلاقاً من كون أصول الفقه مساحة تنظيريّة للفقه المتصل بجانب العمل عادةً.

ثالثاً: إنّ هذا الدليل خاصٌّ بنظريّة مثل صاحب الكفاية في فهم الحجيّة، أما على نظريّات غيره فالأمر ليس كذلك، فعلى نظريّة الميرزا النائيني في تفسير الحجيّة بالعلمية والطريقية، يفترض أن يكون جعل خبر الواحد حجةً معناه صيرورته علماً بالتعبّد

والاعتبار، واعتباره علماً مؤدّاه التعامل معه كأنّه علم، ولا فرق في العلم بين أن يُخبر عن أمرٍ فيه تنجيز وتعذير، وبين أن يخبر عما لا علاقة له بالتنجيز والتعذير.

وهذا الكلام يُفترض صحّته، غير أنّ مدرسة الميرزا النائيني تعاطت مع اعتبار الظنّ علماً على أنّه قانون متصل بجانب العمليّات والتشريعيّات، فاعتبرت التنزيل أو التعبّد بلحاظ الآثار العمليّة، لهذا سيأتي أنّ الميرزا النائيني لم يقبل بالظنّ في الأمور الاعتقاديّة، كما أنّ السيد الخوئي ربط حجيّة الظنّ في التاريخيّات بقضيّة الصدق والكذب في الإخبار[1]، إلا أنّ هذا لا يمنع من إمكانيّة تعميم هذه النظريّة من حيث المبدأ لغير التشريعيّات، حتى لو لم يقبل مؤسّسوها بذلك.

وعليه، فالصحيح أنّه لا يوجد أيّ محذور ثبوتي إمكاني في جعل الظنّ الآحادي معتبراً في الأحكام والموضوعات معاً، خاصّةً الموضوعات ذات الصلة بالأحكام التطبيقيّة، وسيأتي ما له صلة وثيقة بهذا الأمر وما يُعدّ توسعةً وبسطاً له في المحور القادم إن شاء الله.

٢. المشكلة الإثباتيّة الاستدلاليّة

وأمّا المحذور الإثباتي، وهو الذي وقع فيه الجدل هنا، فهو عبارة عن:

٢. ١. تهافت البيّنة الشرعيّة مع حجيّة خبر الموضوعات، نقد وتعليق

إذا أعطيت الحجيّة لخبر الواحد الثقة في الموضوعات فإنّ هذا يلزم منه نسف مقولة البيّنة الشرعيّة المتيقّن ثبوتها في الفقه الإسلامي بمدارسه، وذلك أنّه إذا كان مجرّد خبر الثقة الواحد الذي لا ينضمّ إليه خبر ثقةٍ آخر حجّةً، فهذا معناه أنّه لا توجد ضرورة لانتظار شخص آخر كي تتمّ البيّنة، فلو أخبر الثقة بزنا زيدٍ كان خبره حجّةً، ومعنى

---

(١) انظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ٣٢٤؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٣٩؛ وحيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

حجيّته ترتيب الآثار عليه لوحده، وهذا يلغي فرضيّة البيّنة التي هي عبارة عن عدلين اثنين، وقد تكون أربعةً كما في حدّ الزنا نفسه، فوجود مبدأ البيّنة في الفقه الإسلامي في القضاء والجنايات والجزاء وغير ذلك، يشكّل مانعاً إثباتيّاً عن شمول دليل الحجيّة هنا للموضوعات.

ويذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى الاعتقاد بأنّ هذا المانع لعلّه السبب الرئيس خلف إنكار من أنكر من القدماء حجيّة الخبر في الموضوعات[١].

لكن من الواضح أنّ هذا العاتق بهذه الصيغة غير تام كما شرحناه في موضع آخر[٢]؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ غاية ما هنالك هو القول بحجيّة خبر الثقة في الموضوعات، إلا ما دلّ الدليل على اشتراط البيّنة فيه، كالقضاء والمنازعات والحدود والقصاص، فيبقى الباقي على دليل الحجيّة العام، ولا محذور في ذلك؛ لاحتمال أنّ الشارع في مثل هذه الأبواب قد تشدّد أكثر؛ لما فيها من حساسيةٍ وخصومات وحقوقٍ خطيرةٍ للناس، ومعه يحفظ حقّ البيّنة، كما يبقى خبر الثقة الواحد على حجيّته في غير موارد البيّنة.

٢.٢. خبر مسعدة بن صدقة والتأصيل لمرجعيّة البيّنة خاصّة، ردّ وتفنيد

خبر مسعدة بن صدقة المشهور، والوارد عند الأصوليّين في مباحث البراءة عادةً، عن الإمام الصادقعليه السلام: سمعته يقول: «كلّ شيءٍ هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرامٌ بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون (عليك) قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع (قهراً) أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير (هذا) ذلك، أو تقوم به البيّنة»[٣].

---

(١) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهيّة ٢: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) انظر كتابنا: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي: ٦٨٦.

(٣) الكافي ٥: ٣١٣ ـ ٣١٤؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّها تؤسّس مبدأ البراءة، وترى أنّه لا قيمة لشيء ـ ومنه الخبر الآحادي ـ حتى تقوم البيّنة، وهذا معناه أنّه لا قيمة لخبر الثقة ما لم يبلغ درجة البيّنة، وهو المطلوب[١].

وقد أورد على الاستدلال بهذا الحديث ـ ويورد ـ عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيّد الخوئي، من أنّه لا يُراد من البيّنة هنا البيّنةُ المصطلحة في الفقه في مباحث القضاء والشهادات وأمثالها؛ لأنّ هذا المعنى الاصطلاحي للبيّنة مفهومٌ حادث جاء مع تطوّر الفقه الإسلامي، وإلا فكلمة البيّنة في اللغة العربيّة تعني مطلق بيان الحال، أي السبيل الذي يستبين منه الإنسانُ الأمرَ، وهذا كما يصدق على البيّنة بالمعنى المصطلح، كذلك يصدق على خبر الواحد الثقة، فلا تكون الروايةُ مانعةً عن حجيّة الخبر في الموضوعات أبداً، حتى تقف في وجه إطلاق دليل حجيّة هذا الخبر[٢]، بل دليل حجيّته واردٌ عليها هنا.

وفي الحقيقة فإنّ تفسير البيّنة في الروايات بهذه الطريقة اتجاهٌ ذهب إليه السيد الخوئي في أبحاثه الفقهيّة، ورتب عليه ثمرات واستنتاجات عدّة في الفقه الإسلامي.

وقد تبع السيدَ الخوئي في ذلك أمثالُ العلامة فضل الله، حيث اعتبر أنّ الشهادة من مصاديق البيّنة وليست تفسيراً لها، وأنّه بهذا تصبح البيّنة القضائية شاملة لكلّ وسيلة عقلائيّة يصدق عليها تبيّن الأمر، بما في ذلك الوسائل العلميّة المعاصرة في الطبّ ـ مثل الطبّ الشرعي والبصمات والبصمة الوراثيّة ـ وغيره، ولهذا نجد في أقضية أمير المؤمنين

التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤، ح٤.

(١) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٦٩ ـ ٥٧٠؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (التقليد): ١٦٢.

(٢) الخوئي، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤١؛ وانظر: جواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ٣٧٥.

كيف كان يستخدم طرقاً أخرى في التثبّت القضائي، ونجد في الفقه تنوّعاً في وسائل الإثبات كاليمين والشاهد الواحد وكذا الإقرار مع أنّ الرواية النبويّة ظاهرها الحصر في تعبيره: إنّما أقضي بينكم بالأيمان والبيّنات[1].

ولسنا بصدد تحليل أو نقد نظريّة الخوئي الكليّة، إلا أنّ مقولته في هذه الرواية قد تواجه مشاكل:

المشكلة الأولى: إنّه على تفسيره قد يلزم التكرار في الرواية؛ فإنّ جملة: «أو تقوم به البيّنة»، تعبيرٌ آخر عن جملة: «حتى يستبين لك غير هذا»، فأيّ فرق بين الجملتين على نظريّته؟! ومن هنا قد يقال بأنّ ضمّ الجملتين إلى بعضهما قرينة على أنّ المراد بالبيّنة المعنى الخاصّ[2]، ما لم يلتزم بمثل عطف التفسير المتعارف في لغة العرب، بعد فرض تحمّل العطف بـ (أو) لذلك، خاصّة مع كون النقل بالمعنى محتملاً جداً.

وأمّا محاولة السيد فضل الله جعل الأوّل هو العلم الوجداني فيما البيّنة هي الحجج النوعية العقلائيّة والشرعيّة[3]، فهو ما لا قرينة عليه في الرواية بعد الحفاظ على الدلالة اللغويّة للكلمة.

المشكلة الثانية: إنّ صدور هذه الرواية بهذا السياق في عصر الإمام جعفر الصادق (١٤٨هـ)، يوجب الميل نحو المعنى المصطلح، فقد تحقّق الوضع الجديد، فلو كانت الرواية نبويّةً لصحّ هذا المعنى، ولهذا لا تُحمل كلمة البيّنة أو البيّنات في القرآن الكريم على المعنى الفقهي المصطلح، بل على المعنى اللغوي العام.

لكنّ هذه المشكلة يرفضها السيد الخوئي وفق ظاهر بعض عباراته؛ لأنّه يرى أنّ هذا

---

(١) محمد حسين فضل الله، فقه القضاء ٢: ٥٣ ـ ٥٩، ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) رأيت هذا الإيراد ـ بعد تدويني له ـ عند السيد الصدر، فانظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٠ ـ ١٠١؛ والشيخ اللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٩٤.

(٣) محمد حسين فضل الله، فقه القضاء ٢: ٢٧٨.

التحوّل متأخّر، ويقبل بفرض احتماله في الفترات الأخيرة من عصور الأئمّة فقط[١]، لكنّ هذا الكلام منه يحتاج لمقاربة نصوص أهل السنّة، فإذا كان هذا التعبير عندهم شائعاً في المعنى الخاصّ تعزّز حصول النقل، وإلا صحّ له ما أراد، ومن الواضح أنّ الشكّ في الأمر هنا يقف لصالحه.

ولا معنى لفرض وضوح النقل منذ العصر النبوي ـ كما حاوله الشيخ اللنكراني[٢] ـ فإنّ كل نصوص العصر النبوي يمكن للسيد الخوئي تفسيرها بهذا التفسير كما أوضحنا، كجعل البيّنة المصطلحة مصداقاً واستخدام الكلمة في موردها تطبيقيّاً لا مفهوميّاً، فليس هذا احتجاجاً عليه بشيء، فتأمّل جيداً.

المشكلة الثالثة: إنّ نصوص البيّنة المصطلحة جاءت منذ عصر النبيّ وحتى آخر عصور الأئمّة، فيلزم على السيّد الخوئي تفسيرها بمعناها العام أيضاً كلّما جاءت ما لم يخرج ذلك بدليل، فـ (البيّنة على المدّعي) لا مانع من شمولها لمطلق الدليل، وليس خصوص العدلين، ولهذا يظهر من بعض الفقهاء[٣] فهم المعنى الخاصّ من النصوص حتى النبويّة التي تطلق تعبير البيّنة في باب القضاء وغيره، بل بعضهم جعله هو المعنى المفهوم قبل الشرع نفسه[٤]، حتى استدلّ له بعضهم بأنّه لو أُريد المعنى العام لكان المنكر صاحب بيّنة أيضاً، فالأصل معه[٥].

ولعلّ السيد الخوئي لا يُمانع من ذلك، غايته يدّعي وجود تقييد في الدليل في تلك الأبواب بتعدّد الشاهد وعدالته. وإثبات أنّ هذا ـ المعنى المصطلح ـ هو معنى البيّنة قبل

---

(١) انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ١: ٣١٧، و٢: ١٦٦.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٩٤.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مكارم الشيرازي، القواعد الفقهيّة ٢: ٤٧؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ١٠ ـ ١١؛ وكني، القضاء: ٢٥٩.

(٤) انظر: المراغي، العناوين ٢: ٦٥٥.

(٥) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ١١؛ واللنكراني، القواعد الفقهيّة ١: ٤٦٦.

الشرع في غاية الصعوبة، والأصل الذي يكون قول المنكر موافقاً له ليس بيّنةً؛ إذ لا كاشفيّة فيه عن الخارج حتى يحملَ مفهوم التبيّن، بل لو كانت فيه كاشفيّة فإنّ الدليل دلّ على أنّ البيّنة وظيفة المدّعي، ولم يقل بأنّ المنكر لا بيّنة عنده، وهذا ما يفهم منه أنّ البيّنة المرادة لا تشمل ما يكون مجوهِراً لهويّة المنكر، عنيت الأصل.

والتحقيق أنّه يوجد هنا احتمال وجيه يمكن الذهاب إليه لو لم نتبنَّ كلام السيد الخوئي، وهو في أن تكون كلمة البيّنة قد حصل فيها النقل في خصوص باب القضاء والمنازعات، ولا يوجد أيّ شاهد على غير هذا في النصوص، ومن ثمّ فعندما تُطلق يراد منها ما فهمه السيّد الخوئي، وعندما تستخدم في السياق القضائي ونحوه فإنّها تنصرف إلى المعنى الخاصّ، وبهذا ترتفع المشكلتان الأخيرتان، بل ترتفع المشكلة الأولى أيضاً؛ إذ يكون المعنى أنّ الأمور تجري على الأصل حتى يستبين لك، وهذه هي البيّنة بالمعنى العام، أو حتى تقوم به البيّنة في مواضعها في مثل القضاء، فنخرج عن الأصل في الموضعين، وبهذا نحافظ على كلمة البيّنة هنا بمعناها المصطلح، وفي الوقت عينه تسلم للسيّد الخوئي النتيجةُ التي أرادها من إبطال جعل خبر مسعدة بن صدقة دليلاً على الردع عن السيرة العقلائيّة.

ويتأيّد هذا كلّه بما ذكره السيد الخوئي[1]، من أنّه لو فرض دلالة الرواية على المدّعى لزم تخصيصها كثيراً بشكل مستهجن عرفاً، كمثل قول صاحب اليد والإقرار والاستصحاب وحكم الحاكم وغير ذلك من القواعد المتعدّدة التي تخرق القاعدة على هذا التفسير الذي يدّعي الحصر فيها.

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ روايةً واحدةً لا يمكنها أن تشكّل رادعاً عن سيرةٍ عقلائيّة مستحكمة؛ فإنّ الردع لابدّ وأن يتناسب في قوّته ـ كمّاً وكيفاً ـ

(١) الخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١١.

مع المردوع عنه في قوّته كذلك، وإلا لا يصدق الردع. وروايةٌ واحدة يصعب فيها ذلك[١].

وهذا الجواب صحيح، حتى لو تمت الرواية سنداً، إلا إذا ضممنا إليها غيرها. بل قد يؤيّد هذا الإيراد ـ القائم على الحاجة لعنصر كمّي في الردع ـ بأنّ ظاهر الرواية ليس الردع، بل الإشارة إلى منهج مختلف عن منهج العقلاء، ونحن لا نستبعد أن يكون الردع عن بناءات عقلائية محتاج عادةً لنصوص أكثر قوّة في تقديم نظرة سلبيّة لما هو المرتكز عند العقلاء، وبهذا تفتقد هذه النصوص العنصرَ الكيفيّ في الردع أيضاً.

هذا، وادّعاء أنّ وجود هذا الخبر كافٍ في احتمال الردع ولم تصلنا سائر مرويّاته، لا يؤثر، فإنّ السيرة ما دامت منعقدة فاحتمال الردع غير كافٍ في نفي قبولها قبل مجيء الردع المستصحب لما بعد ذلك عقلائيّاً. هذا إذا لم نقل بأنّ احتمال الردع وارد في مختلف ما استدلّ به من السير العقلائيّة لو كان مثل هذا الاحتمال هنا كافياً.

لكن الذي يظهر من السيّد الحائري عدم القبول باستصحاب عدم الردع أو باستصحاب تحقّق الإمضاء في العصر النبوي، رغم أنّه لو كان ردعٌ لكان من المتوقّع وصوله، فقد قال: «وهذا أيضاً قابل للمناقشة بأن يقال: إنّ المستفاد من قوله ـ صلى الله عليه وآله ـ في صدر الشريعة: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا، وسكوته عن سائر الأمور، ليس بأكثر من عدم الإلزام بحكم إلزامي غير الإيمان بالتوحيد والرسالة دون إقرار كلّ النظم العقلائيّة الموجودة»[٢].

وهذا منه غير واضح؛ فإنّ هذه الرواية لا تريد الدلالة على سقوط الإلزام بكلّ المحرّمات والواجبات غير الإيمان، وليس لها نظر لهذا، كيف والقرآن ومنذ اليوم الأوّل ينادي بالعمل الصالح، بل هي في سياق مراحل الدعوة الأولى، ولابدّ من فهمها في

---

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٠.

(٢) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٧٥.

سياقها التاريخي، وأنّ معيار الفلاح هو خروجهم من الشرك نحو التوحيد، الذي يشكّل الأساس والمنعطف لنسقٍ تديّني جديد، وإلا يلزم أن نفهم من هذه الرواية أنّها بإطلاقها من أدلّة البراءة، بل الحلّ، وهذا غير مفهوم عرفاً منها.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره غير واحدٍ، من ضعف الرواية سنداً[(١)]، وهو صحيح، فمسعدة بن صدقة لم يرد توثيقٌ بشأنه، وقد سبق أن تعرّضنا له في أبحاثنا الفقهيّة والأصوليّة، فلا يمكن الاستناد إلى الرواية حينئذٍ، علاوةً على أنّنا يمكن أن نضيف بأنّنا حيث نبني على حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني لا يحصل اطمئنان بصدور هذه الرواية لوحدها ولو تمّت سنداً.

نعم، على مباني مثل السيد الخوئي الرجاليّة تعدّ الرواية موثقةً، كما وصفها هو نفسه في مباحثه الأصوليّة[(٢)]، وإن كان في بعض المواضع من كتبه لم يقبل سندها[(٣)]، لكن تقدّم منّا غير مرّة أنّ ورود اسم الرجل في كامل الزيارة وتفسير القمي لا يصيّره ثقةً، وأمّا القول بأنّ رواية الأجلاء عنه في الإلزاميّات دليل توثيقهم له خاصّةً مع تفرّده في بعضها، فقد بحثنا في علم الرجال عدم صحّته، وأنّ مجرّد الرواية المحدودة عنه ليس دليلاً على شيء، ومثله دعوى كونه من المعاريف غير المطعون فيهم، فإشكال الضعف السندي في محلّه.

وأمّا القول بجبر ضعف السند بعمل المشهور، فغير واضح؛ إذ لا نحرز عمل المشهور واستنادهم لخصوص هذه الرواية في مباحث البراءة أو حجيّة البيّنة في الموضوعات،

---

(١) الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٩٨؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٠؛ والشيرازي، القواعد الفقهيّة ٢: ٤٩؛ والحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٧٨، الهامش: ١؛ وانظر: الخميني، كتاب البيع ٥: ٢١٢.

(٢) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٧٣؛ ووافقه في ذلك غير واحد، فانظر: جواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ٣٧٥؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٩٢.

(٣) انظر: التنقيح (الطهارة) ١: ١١٦.

والكبرى لا تسلم على إطلاقها كما تقدّم.

والمتحصّل أنّ الاستناد إلى خبر مسعدة بن صدقة؛ لإثبات عدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، غير مقنع.

وبهذا يظهر أنّ المحذور الإثباتي الأوّل والثاني غير وجيهين.

٣.٢. النصوص الخاصّة المتفرّقة، رصد وتقويم

هناك مجموعة من الروايات المتفرّقة التي تسلب الحجيّة عن خبر الواحد في هذا المورد أو ذاك، ويتحصّل من مجموعها، خاصّةً مع ضمّه إلى خبر مسعدة بن صدقة المتقدّم، الردعُ عن السيرة المذكورة في أدلّة حجيّة خبر الثقة في الموضوعات[1]، **وأبرز هذه الروايات هو الآتي:**

١ ـ خبر عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن، قال: «كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أنّ فيه ميتة»[2].

والرواية ضعيفة السند، بل قد نوقشت بمخالفتها للمعطيات الفقهيّة من حيث إنّ الأنفحة طاهرة ولو كانت من الميتة[3].

٢ ـ معتبرة محمد بن مسلم، قال: «سألته عن رجل ترك مملوكاً بين نفر، فشهد أحدهم أنّ الميّت أعتقه. قال: «إن كان الشاهد مرضيّاً لم يضمن وجازت شهادته في نصيبه، واستسعى العبد في ما كان للورثة»[4].

---

(١) يُشار إلى أنّ هذه الروايات حتى لو لم يتمّ الاستدلال بها هنا، لكنّها تصلح لإضعاف قوّة الاستدلال بالروايات الخاصّة على حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، والتي تقدّمت ضمن الدليل السابع من أدلّة النظريّة الأولى، فلاحظ.

(٢) الكافي ٦: ٣٣٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، الأطعمة المباحة، باب ٦١، ح٢.

(٣) الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٩٨.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١١٩؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة

وقريب من هذه الرواية ولعلّها عينها، خبر منصور، قال: سألت أبا عبد الله عن رجل هلك وترك غلاماً مملوكاً، فشهد بعض الورثة أنّه حرّ، قال: «تجاز شهادته في نصيبه، ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة»[1].

فرغم كون الشاهد مرضيّاً ـ وهو تعبير آخر عن الوثاقة ـ ومع عدم كون المورد من موارد المنازعات وأبواب القضاء، التي تحتاج إلى البيّنة، إلا أنّه لم يكتفِ بشهادة الشاهد لإثبات حريّة المملوك بتمامه، وإنّما حكم بحرّيته بمقدار الإقرار، وهذا منافٍ لحجيّة خبر الثقة[2].

يُشار إلى أنّ وصف (المرضي) وقع هنا ضمن جملة شرطيّة، فإذا فُهم منها وجود مفهوم للقضيّة، فهذا يدعو للتوقّف في الدلالة المستفادة من النصّ في هذه الحال، خاصة وأنّ التعبير ورد ـ حسب النقل ـ في جواب الإمام، بناء على نسبة التركيب الشرطي إليه.

٣ ـ خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن علي عليه السلام: أنّه كان لا يجيز شهادة رجل على رجل، إلا شهادة رجلين على رجل. وقريب منه خبر غياث بن إبراهيم[3]. وغيرهما ممّا دلّ على عدم ثبوت الشهادة بخبر الواحد.

إلا أنّ هذه الرواية يمكن التوقّف عندها؛ وذلك أنّها تحتمل جداً أن تكون في موارد القضاء والحدود وأمثالها التي تحكَّم فيها البيّنات عادةً، فلا يمكن الاستناد إليها للخروج بقاعدة عامّة هنا.

٤ ـ خبر الخثعمي، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن أمّ ولد لي صدوق (صدق)، زعمت أنّها أرضعت جاريةً لي أصدّقها؟ قال: «لا»[4].

٢٣: ٨٨، كتاب العتق، باب ٥٢، ح١.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٣: ٨٨، كتاب العتق، باب ٥٢، ح٢.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٤.

(٣) الاستبصار ٣: ٢٠، ٢١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠٣.

(٤) الكافي ٥: ٤٤٦؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٣٢٣؛ ووردت في قرب الإسناد: ٣٠٤، مطلقةً دون بيان

فالمرأة صدوق ثقة ولا توجد خصومة، ومع هذا لم يكن خبرها حجّة!

٥ ـ خبر أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام، في المطلّقة إن قامت البيّنة أنّه طلّقها منذ كذا وكذا، وكان عدّتها انقضت فقد بانت. والمتوفّى عنها زوجها تعتدّ حين يبلغها (الخبر)؛ لأنها تريد أن تحدّ له[1].

فهي تدلّ على إناطة ثبوت الوفاة المتقدّمة أو الطلاق المتقدّم بعنوان البيّنة ـ تارةً ـ المنصرف في عصر صدور تلك الروايات إلى المعنى الاصطلاحي، أو بعنوان شهادة عدلين صريحاً ـ تارةً أخرى في روايات أخر ـ وهو واضح في عدم الاكتفاء بخبر الواحد، مع عدم كون المورد من موارد المرافعة والخصومة[2].

لكن يمكن التوقّف هنا؛ وذلك أنّ كلمة البيّنة قد يُراد منها المعنى العام، وربما يتأيّد ذلك بأنّه عبّر في ذيل الرواية بتعبير (يبلغها الخبر)، وهذا ظاهر في عنوانيّة بلوغ الخبر، لا البيّنة بالمعنى الأخص. ولو غضضنا النظر عن ذلك؛ لوجود تعبير الشاهدين في نقلٍ آخر، فإنّ الاستدلال هنا مبنيٌّ على تركيبة الجملة الشرطيّة، ومن القويّ جداً ـ بحسب طريقة النقل ـ أن يكون التركيب من الراوي، بل لا يحرز هنا وجود مفهوم للجملة؛ لأنّ المتكلّم في صدد بيان التمييز بين المطلّقة والمتوفى عنها زوجها في قضيّة العدّة، وليست في مقام بيان معايير الخبر الذي يحمل الطلاق أو الوفاة، ومعه فاستظهار المفهوم هنا صعب عرفاً.

٦ ـ ما دلّ من الروايات على عدم ثبوت الشهادة في رؤية الهلال إلا برجلين عدلين[3].

فلو كان خبر الثقة حجّةً لما صحّ هذا التشدّد.

خصوصية الصدق في المرأة.

(١) علل الشرائع ٢: ٥٠٩.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٥ ـ ١١٦.

(٣) ويمكن مراجعة سائر الروايات في تفصيل وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٦ ـ ٢٩٢، كتاب الصوم، أحكام شهر رمضان، باب ١١.

٧ ـ ما جاء في روايات غير المرافعة في الرضاع والعدّة والطلاق والنكاح وغيرها، من عدم نفوذ شهادة النساء لو كانت المرأة واحدةً، فلو كان خبر الثقة حجةً هنا لكفت المرأة الواحدة الثقة.

لكنّ هذه المجموعة من الروايات غاية ما تفيد تخصيص دليل حجيّة الخبر في الموضوعات؛ وذلك بالقول بأنّه حجّة مطلقاً لو كان الناقل ذكراً أو أنثى إلا في هذه الموارد، حيث تخصّص حجيّته بالذكر، بل لعلّ بعض هذه النصوص يشي بأنّه لو كان الجائي بالخبر رجلاً لكفى الواحد فيه، فتكون مؤيّدةً لحجيّة الخبر في الموضوعات.

٨ ـ ما جاء في روايات شهادة المرأة، من أنّه لا تنفذ شهادتها إلا بضمّ الرجل الواحد إليها، حيث قُرّب الاستدلال بأنّها تفيد عدم حجيّة إخبار المرأة لوحدها، كما تفيد عدم حجيّة إخبار الرجل لوحده، إذ لو كفى لوحده لم تكن هناك حاجة لضمّ المرأة إليه أو اعتبار شهادتها نافذةً معه لفرض نفوذ شهادته لوحده[1].

وهذه النصوص ظاهر أغلبها أنّه بصدد الحديث عن الشهادة في مجالاتها كالمرافعات والقضاء والحدود وغير ذلك، ومن الواضح هنا أنّ خبر الثقة الواحد غير كافٍ بالاتفاق، فلا وجه لجعل هذه النصوص دليلاً على بطلان حجيّة خبر الثقة في الموضوعات.

٩ ـ ما هو مقطوع معلوم من الفقه الإسلاميّ، من عدم حجيّة خبر الثقة الواحد في الموضوعات في كتاب القضاء، وكذلك الحال في كتاب الحدود.

وهذا لوحده معلومٌ وهو في نفسه غير مضرّ، كما صار واضحاً.

ويمكن الخروج بقاعدة عامّة من هذه الروايات المتفرّقة في الأبواب المختلفة، بالطرق التالية:

الطريق الأوّل: القول بأنّ كثرة هذه الروايات وتوزّعها على أبواب فقهيّة كثيرة يُشرف

(١) انظر: الحائري، مباحث الأصول، ق٢، ج٢: ٥٦٢، الهامش؛ هذا وقد استقصى السيد الحائري جملة هذه النصوص في كتابه: القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٧٥ ـ ٢٧٩؛ فراجع.

بالفقيه على القطع واليقين بأنّها تحكي عن قاعدة عامّة غير مختصّة بباب دون باب، وهذه القاعدة هي عدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، وهذه القاعدة تصلح بنفسها ـ لكثرة رواياتها ـ على الردع عن السيرة العقلائيّة.

وقد أورد السيد الحائري على هذا الطريق بأنّ هذا القطع يُفترض فيه أن يأخذ جانب القاسم المشترك الذي تشترك فيه أكثر هذه الروايات، وهذا القاسم المشترك هو الموارد التي يترقّب فيها تدخّل الحاكم الشرعي كالحدود والنكاح والطلاق والهلال والقضاء ونحو ذلك، إما تدخّلاً مباشراً كالهلال والحدود، أو تدخّلاً مترقّباً من حيث تعدّد أطراف القضيّة بما يؤدّي إلى وقوع تنازع، كما في النكاح والطلاق ونحوهما، وأما ما يغلب عليه الطابع الفردي كالطهارة والنجاسة وعِدّة الطلاق، فروايات المنع عن خبر الواحد الثقة فيه قليلة.

وعليه، نلتزم بعدم حجيّة الخبر الآحادي في القضايا التي تكون من شؤون الحاكم الشرعي، لا مطلقاً.

لكنّ السيد الحائري عاد واستبعد هذا الكلام؛ لأنّ القضايا التي تبدو فرديّةً قد تؤول إلى التنازع كما في عدّة الطلاق، أو رجوع الزوج في العدّة، بل حتى الطهارة والنجاسة حيث قد يختلف الطرفان في أنّه هل باعه الجبن طاهراً أو نجساً؟ وهكذا، فهذا التفكيك غير واضح حينئذٍ[1]. وعليه، فهذا التقريب مقبول.

إلا أنّنا يمكن أن نفرض قاسماً مشتركاً آخر يُرجع هذه النصوص في الغالب إلى باب الحقوق (حقّ الناس)، وما له دور ـ نوعاً ـ في ترسيم العلاقات بين الناس، فروايات العدّة والرضاع والطلاق والنكاح وأبواب الشهادات والقضاء ترجع بمجملها إلى باب الحقوق والعلاقات بحسب طبيعتها النوعيّة، بمعنى أنّه من الممكن أن يكون هذا التشدّد

(١) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٣ ـ ٥٦٤، الهامش؛ وانظر له أيضاً: القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٨٢.

في هذا النوع من الشهادات لما فيها بطبعها من حفظ الحقوق، وهكذا الحال في باب الحدود والقصاص والديات، فإنّ حقوق الآخرين هي التي تفرض البيّنة، على خلاف ما هو خارج ـ نوعاً وبحسب الفهم العرفي والعقلائي له ـ عن باب الحقوق وترسيم العلاقات.

ويبقى مثل رؤية الهلال ورواية الجبن، مما هو قليل العدد جداً وبعضه ضعيف السند، قد يكون لخصوصيّة تعبّدية أو ما شابه.

وهذا الاحتمال المنطقي المعقول يعيق إمكانيّة التعميم في النصوص، ويقتصر على إسقاط حجيّة خبر الثقة الواحد في مجال الشهادات الراجعة لحماية الحقوق وما يرتبط بها، ولترسيم العلاقات بين الناس خاصّةً في الأموال والفروج والأعراض والنفوس، ومن المعقول ـ نظراً لخطورة الحقّ ـ أن يتشدّد الشارع في إثباته.

وعليه، فهذا الطريق غير واضح في إسقاط حجيّة خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً. بل لو تمّ هذا الطريق فلماذا لم يجعلوا هذا الدليل بنفسه شاهداً على بطلان مبدأ حجيّة خبر الثقة في الأحكام أيضاً، وقد كنّا تحدّثنا عن هذا الموضوع في بحث حجيّة الحديث، فراجع[1].

هذا، مضافاً إلى أنّ مجموعة النصوص الحديثيّة والقرآنيّة التي استُدلّ بها لصالح القول بحجيّة خبر الثقة في الموضوعات ربما يشكّل عائقاً عن تحصيل وثوق بهذا التعميم المقصود هنا، بما هو أوسع من مجال الحقوق، بل يشكل الأمر جداً لو قبلنا بدلالة آية النبأ واعتبرناها واردةً مورد القضايا الخارجيّة.

الطريق الثاني: أن يقال بأنّ هذه الروايات المتفرّقة وإن لم نجزم بإشارتها إلى قاعدة عامّة كبرويّة تطال تمام الموضوعات، إلا أنّنا نحتمل ذلك، ومع الاحتمال لا يمكن الاستناد إلى

---

(١) انظر: حبّ الله، حجيّة الحديث: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

السيرة العقلائية؛ لاحتمال الردع عنها[١].

ومن الواضح ـ كما يقول السيّد الحائري ـ أنّه لا يمكن الاستناد إلى الاحتمال لإسقاط إطلاق آية النبأ أو غيرها من الآيات والروايات الدالّة على الحجيّة المطلقة؛ لعدم انهدام الإطلاق ـ فضلاً عن العموم ـ باحتمال التخصيص بالمنفصل[٢].

لكنّ الكلام في مسألة السيرة العقلائية، لكن حيث ذكرنا الاحتمال المتقدّم القائم على فرضيّة الحقوق وترسيم العلاقات، فإنّ احتمال الردع عن السيرة لا نجده قويّاً حينئذٍ، وذلك أنّه ليس كلّ احتمال في الردع يمكن أن يُسقط السيرة في دلالتها، بل ذاك الاحتمال المعتدّ به الذي يجعلنا نتردّد حقّاً في حصول الإمضاء، ونحن هنا ما دمنا نجد عود هذه النصوص إلى مجال الحقوق، فلماذا نبقى نتردّد نتيجة فرض احتمال التعميم؟!

ويمكن أن نضيف أيضاً أنّ ورود أخبار كثيرة تدلّ ـ ولو احتمالاً ـ على حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، حتى لو لم نتمكّن من استنتاج قاعدة منها، يضعف قوّة احتمال الردع هنا أكثر فأكثر، كما هو واضح، بل لو تمّت دلالة مثل آية النبأ ـ مع حفظ خصوصيّة موردها ـ لصار احتمال الردع أكثر ضآلةً.

الطريق الثالث: أن يُدّعى أنّ العرف يُلغي خصوصيّة المورد في كلّ واحدة من هذه النصوص أو ينظر إليها نظرة مجموعيّة، فيُجري التعميم حينئذٍ لكلّ شبهة موضوعيّة[٣].

والفرق بين هذا الطريق والطريق الأوّل، هو أنّه في الأوّل يكون المرجع حصول القطع للفقيه من تراكم الموارد الجزئيّة بإرادة القاعدة، على طريقة تنقيح المناط القطعي الكامن خلف المفردات الجزئيّة، أمّا هنا فالمرجعيّة هي إلغاء العرف للخصوصيّات، فيكون المعيار دلاليّاً تفسيريّاً.

---

(١) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٤، الهامش.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٤، الهامش.

وعلى أيّة حال، فهذا الكلام مشكوك فيه، فبعد وجاهة احتمال عودة هذه النصوص إلى باب الحقوق وترسيم العلاقات كما في تقريبنا، أو إلى باب ما يحتمل التنازع كما في تقريب السيّد الحائري، لا يُحرز إلغاء العرف للخصوصيّة بهذا المقدار على الأقلّ، كيف وقد رأينا أنّ الشارع يتشدّد في حقّ الناس بأكثر ممّا يتشدّد في باب الأحكام نفسها لو قيل بثبوت حجيّة خبر الواحد في الأحكام.

وعليه، فهذه النصوص المتفرّقة لا تصلح رادعاً عن السيرة العقلائيّة مطلقاً، لاسيما مع تعميم هذه السيرة للتاريخيّات والعقائد وغيرها، خاصّة بعد الملاحظات الورديّة المتفرّقة فيها والتي سجّلناها عند التعرّض لها، بما يُنقص من عدد الدالّ من هذه النصوص جدّاً، فراجع.

نتيجة البحث في حجيّة الخبر في الموضوعات

وبعد عدم الردع عن السيرة، وحصول بعض التعميم في الأدلّة اللفظيّة، لا يبعد القول بحجيّة خبر الثقة في الموضوعات والأحكام، وفاقاً لما أخذ يشتهر بين المتأخّرين، إلا ما خرج بدليل أو لخصوصيّة فيه، مثل باب القضاء والشهادات وغيرها.

هذا كلّه على مسلك المشهور القائلين بحجيّة خبر الواحد، أمّا على مسلكنا من رفض هذا الرأي، فالأمر واضح بيّن في عدم حجيّة غير خبر الوثوق الاطمئناني في جميع الموارد الأحكاميّة والموضوعيّة، غايته أنّه لو حصل وثوق بصدور بعض نصوص البيّنة أخذ بالبيّنة نفسها ـ ولو كانت ظنّاً ـ في الموارد التي ثبتت حجيّتها فيها بالعلم والاطمئنان.

المحور الرابع

حجّية الحديث بين العلم والعمل أو
دور الآحاد في العقائد والتاريخ
والتفسير والتكوينيّات

تمهيد

تعدّ هذه المسألة من المسائل المهمّة للغاية في نظريّة السنّة المحكيّة في الفكر الإسلامي عموماً؛ إذ في ضوئها نعرف هل يمكن أن تكون الآحاد ذات قيمة ومرجعيّة في قضايا التاريخ، وفي قضايا العقيدة، وفي تفسير القرآن الكريم، وفي مسائل ترجع للتكوينيّات كالطب وخواصّ الأشياء والنباتات وتاريخ العالم تكويناً، ومستقبله من علامات الظهور وما بعده، وأشراط الساعة وأحداث القيامة والقبر وغيرها أو لا؟

وبدايةً، لابد من الإشارة إلى نقاط:

١ ـ من الواضح أنّه إذا حصل اليقين بالصدور عبر التواتر أو حصل الاطمئنان والوثوق، فلا مشكلة في الأخذ بالحديث النبويّ، طبقاً للدائرة التي تعرّضنا لها في نظريّة السنّة الواقعية، إنّما الكلام في الخبر الآحادي الظنّي الذي لا يرقى إلى اليقين ولا الاطمئنان.

٢ ـ لا يختصّ الكلام هنا بأخبار الآحاد، بل يشمل مطلق الظنّ، ولهذا بحث الأصوليّون المتأخّرون هذا الموضوع تحت عنوان الظنّ في أصول الدين، وليس فقط الظنّ الخبري، وتركّز البحث في ملحقات دليل الانسداد، كما رأينا مع الشيخ مرتضى الأنصاري ومن بعده، ومعنى ذلك أنّ هذا البحث سيشمل إمكانية الاعتماد على الظواهر الظنّية الدلاليّة أيضاً في هذه المجالات، وسيطال تلقائياً ظواهر القرآن نفسه أو ظواهر الحديث المتواتر ما لم يحصل منها يقين أو اطمئنان.

كما أنّ هذا البحث سيطال إمكانات التقليد في مثل هذه الأمور، خاصّة العقائد منها، كما هو واضح، بناء على تفسير التقليد بالاتّباع غير المفضي إلى حصول المعرفة أو الوثوق.

٣ ـ من الواضح ـ انطلاقاً من نظريّة عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي إلا في الأحكام ـ أنّه لا حجيّة لخبر الواحد الظنّي في هذه الميادين المذكورة؛ لأنها لا تندرج في دائرة الحكم الشرعي، إلا إذا تبنّى أصوليٌّ الحجيّةَ هنا؛ لدليل خاص يخرجها عن عدم الحجيّة في الموضوعات، أو تمكّن من إدراجها جميعاً في باب الأحكام بطريقةٍ ما، أو ثبت ذلك بالبيّنة الشرعيّة ولو أفادت الظنّ، بناءً على عموم حجيّة البيّنة، وقد سبق أن أثبتنا حجيّة خبر الواحد في الموضوعات مبدئيّاً.

ووفقاً لذلك، يُدرس هنا أنّه هل يوجد ما يحول دون الاعتماد على الظنّ في هذه المجالات أو أنّ روح أدلّة حجيّة خبر الواحد في الموضوعات سوف تسمح باعتماد الظنّ في هذه الدوائر هنا؟

٤ ـ لن أبحث هنا في تاريخ هذه المسألة، فقد تعرّضتُ له ببعض التفصيل في كتاب (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي)، وطرحت مجمل نظريّات المتقدّمين والمتأخّرين، فراجع[1]. وسوف نتوقّف بالتقويم لاحقاً مع هذه النظريّات.

أين تكمن الإشكاليّة المركزيّة في القضيّة؟ شرح موقف الرافضين

لماذا نحن مضطرّون ـ بعد فرض القول بحجيّة خبر الواحد من حيث المبدأ ـ إلى دراسة مديات حجيّته في ضوء حديثه عن العقائد أو التفسير غير الأحكامي أو التاريخ أو نحو ذلك؟

تتجلّى الإشكاليّة المركزيّة هنا عندما نريد صياغتها على مستوى القضيّة العقديّة مثلاً، في أنّ المسائل العقائدية يجب فيها تحصيل العلم، أو يؤخذ فيها حصول العلم، وخبرُ

---

(١) راجع: نظرية السنّة: ٦٩٤ ـ ٧١٢.

الواحد حتى لو أُعطيت الحجيّة له لا يصير علماً، فكيف يمكن الاعتماد عليه؟! وحتى لو قلنا بمسلك جعل العلميّة والطريقية، فإنّ هذا المسلك لا يصيّر خبر الواحد علماً، بل يظلّ في واقع أمره ظنّاً، ففي هذه القضايا التي يجب فيها عقلاً أو شرعاً تحصيل العلم أو يؤخذ فيها حصول واقع العلم، لا يكفي الظنّ، وعلى تقدير عدم تمكّن الإنسان من تحصيل اليقين فإنّه يسقط عنه التكليف عقلاً؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور، ولا يوجد ما يلزمه بالأخذ بالظنّ حينئذٍ.

وهذا معناه أنّ كل شيء يلزم فيه تحصيل العلم أو يؤخذ العلم بخصوصيّاته التكوينيّة في موضوعه، لا معنى لحجيّة الظنّ فيه مثل العقائديّات، نعم لو دلّ دليلٌ على محوريّة عقد القلب والتسليم يكفي بحيث إذا حصل ظنّ فإنه يسلّم الإنسان بمضمونه حتى لو لم يعمل به، وبهذا تصبح هذه المسألة مرتبطة بشكل وثيق بحقيقة الإيمان وأنّها ـ حقيقة الإيمان ـ تتصل بالمعرفة العقليّة للشيء فتكون تعبيراً آخر عن العلم أو أنها تتصل بالأداء النفسي تجاهه بصرف النظر عن المستوى العقلي في تقبّله، وسيأتي توضيح ذلك.

وهكذا لو أردنا أنّ نأخذ القضيّة على مستوى التفسير غير الأحكامي للقرآني الكريم أو التاريخ أو التكوينيّات، فإنّه لا معنى لحجيّة خبر الواحد أو حجيّة الظنّ تعبّداً في أمرٍ لا علاقة له بالجوانب العمليّة، فما قيمة أن يكون الظنّ حجّةً في التاريخيّات؟ وما الذي تضيفه حجيّة خبر الواحد على التاريخ لو قام خبر آحادي على أنّ الملك الفلاني أو السلطان الفلاني قد فعل كذا وكذا في عام كذا وكذا؟! فهل يصبح خبر الواحد بعد جعل الحجيّة له أداةً معرفيّة حقيقيّة؟ بالتأكيد ليس الأمر كذلك، فليس سوى الظنّ الذي يفيده خبر الواحد حتى قبل جعل الحجيّة له، فجعل الحجيّة لا يغيّر من واقع الحال شيئاً هنا ما دامت لا توجد تأثيرات عملانيّة لهذا الجعل في مثل هذه الملفّات القائمة على البُعد المعرفي وليس العملي.

ومن هنا، سوف يأتي كيف أنّ بعض العلماء حاولوا مقاربة الموضوع عبر الحديث عن

أنّ جعل الحجيّة في مثل هذه القضيّة يترك تأثيره العملي على جواز الإخبار، الذي هو فعلٌ من الأفعال، فيصحّ لك ـ بعد جعل الحجيّة لخبر الواحد أو لأيّ ظنّ من الظنون ـ أن تُخبر عن تلك الواقعة التاريخيّة أو عن ذلك الأمر التكويني بصيغة الإسناد إلى الواقع، فيما لم يكن يمكنك ذلك قبل ذلك.

بهذا يتبيّن أنّ جوهر المشكلة يعود إلى نقطتين تمثلان وجهين لعملة واحدة، لو أردنا التفكيك:

أ ـ إنّ طبيعة المدلول والمفاد بالظنّ أو بالخبر الآحادي من الأمور التي لا معنى لاعتبار الظنّ فيها؛ لأنّه قد أُخذ فيها العلم بخصوصيّاته التكوينيّة.

ب ـ إنّ أصل جعل الحجيّة لشيءٍ ما تعبّداً يتضمّن تأثيراً عمليّاً، ومن ثمّ فما لم يكن هناك تأثير عملي للخبر المجعول له الحجيّة، فلا قيمة لجعل الحجيّة في مورده؛ إذ لا معنى فيه للتعبّد والجعل والتنزيل والاعتبار وغير ذلك من المقولات القانونيّة الجعليّة.

المقاربة الإجماليّة الأوليّة للموضوع، شرح الموقف المفترض للمؤيّدين

سنشرح هنا من خلال مقاربتنا للموضوع ما يمكن أن يطرح أوّليّاً لصالح المؤيّدين هنا، وذلك أنّه يمكن ـ في صياغةٍ أولى ـ بعد البناء على حجيّة خبر الواحد الظنّي، أو غيره من الظنون ـ أن يقال: من الطبيعي عند القائل بحجيّة خبر الواحد الظنّي أنّه لا يعتبره سبيلاً منطقيّاً للوصول إلى الواقع، بمعنى أنّه لا يراه حجّةً منطقيّاً؛ لأنّ الظنّ لا يملك الاعتبار المنطقي بحيث يكون حجّةً في ميدان العقل النظري، إذن فالفكر البشريّ والعقل المنطقيّ البعيد عن عالم الحجج الأصوليّة الاعتباريّة لا يرى في الظنّ قيمةً على مستوى كشفه عن الواقع. نعم، قد يعمل العقلاء بالظنون أو يركنون إليها من باب الضرورات أو حاجة النظام العام، فلو تركوها في باب القضاء مثلاً لاختلّت الحياة وهكذا.

ونتيجة ذلك أنّه قبل ثبوت الشرع الذي يُعطينا التعبّديات أو إمضاء السير العقلائيّة،

لا معنى لحجيّة الظنّ في مثل وجود الله أو نبوّة النبي أو غير ذلك، فإنّ هذه الأشياء التي تمثل البنية التحتيّة للنصّ الديني بحيث لا يكمل هذا النصّ اعتبارَه المنطقي من دونها، لا معنى للحجيّة فيها، أما الحجيّة المنطقية فواضح؛ لأنّ الظنّ ليس معياراً في البحث العلمي في إثبات الأمور، وأمّا الحجيّة الأصوليّة فأيضاً واضح؛ لأنّ الحجيّة الأصوليّة متفرّعة على المولويّة، فالمولى هو الذي تتحرّك علاقتنا به على أساس هذه الحجيّة، فيقبل منّا الاعتماد على الظنّ أو لا يقبل، فقبل ثبوت وجوده أو نصوصه، كيف يمكن أن نقول بأنّ خبر الواحد حجّة في إثبات وجود الله أو نحو ذلك، حتى لو قبلنا الحجيّة في الحدسيّات؟!

إذن، كلّ شيء يتصل بتحقيق العناصر التحتيّة لتكوّن الموضوع الذي تقوم الحجيّة على أساسه، لا يمكن أن يثبت بالظنّ، لا على مستوى العقل النظري ولا على مستوى العقل العملي.

إنّما الكلام في ثبوت النصّ ومصدره أو دلالته، بحيث يكون النصّ أو السكوت ثابتاً لنا من حيث أصل المصداقيّة على نحو اليقين، أي ثبت لنا وجود الله، ثم ثبتت النبوّة المحمديّة، وثبت القرآن الكريم بالقطع واليقين، فهنا هل يجب تحصيل اليقين بسائر مفردات العقيدة مثل الإمامة والمعاد وتفاصيل النبوّة والولاية والصفات والأسماء الإلهية ونحو ذلك أو لا؟ بمعنى أنّني لو تعرّفت على الإمامة من خلال نصٍّ ظنّي، وقد ثبتت حجيّة خبر الثقة بآية النبأ بدلالة يقينيّة أو بالإمضاء القطعي للسيرة العقلائيّة، فهل يكفي هذا الظنّ أو لابد من اليقين؟

قد يقال بكفاية الظنّ حتى في مثل أصل الإمامة والمعاد، إلا إذا قام دليلٌ قطعيّ أو ظنّي يدلّ على لزوم تحصيل العلم شرعاً بمثل هذه الأخبار، فدليل حجيّة خبر الثقة لا تقييد فيه، وما دامت السيرة العقلائيّة عند القائلين بالحجيّة قائمةً على الأخذ بالآحاد، ولا نجدها تميّز بين الفقه وغيره، إذاً فمقتضى السيرة حجيّة خبر الثقة في كلّ قضايا العقيدة التي لا يتوقّف عليها دليل حجيّة خبر الثقة نفسه، وهذا هو المعيار الحقيقي، إلا

ما خرج بالدليل.

وعليه، فالتقسيم القائم على جعل العقائد أصولاً وفروعاً أو ما شابه ذلك، هو تقسيمٌ غير صحيح هنا، بل الصحيح أن يقال: كلّ قضيّة يتوقّف ثبوت دليل حجيّة الظنّ عليها، يجب فيها تحصيل اليقين؛ لعدم حجيّة دليل الحجيّة نفسه من دونها، وكلّ قضيّةٍ لا يتوقّف عليها دليل الحجيّة، يفصَّل فيها، فإن قام دليلٌ خاصّ من عقلٍ أو نقل على لزوم تحصيل العلم فيها أو أخذ العلم بها في هويّتها، لم يكفِ الظنّ، وإلا ظللنا على القاعدة العامّة في حجيّة الظنّ فيها.

أمّا ما هي المسألة العقائديّة التي قام عليها دليلٌ خاصّ في لزوم تحصيل العلم الوجداني فيها، فهذا بحثٌ كلاميّ وليس أصوليّاً، ومن ثمّ فيجب في البحث الكلامي أن نُثبت ضرورة تحصيل العلم في هذه المسألة العقديّة أو عدم الضرورة، فالسيّد الخوئي ـ مثلاً ـ يرى أنّ هناك وجوباً شرعيّاً لتحصيل العلم بالمعاد الجسماني، وعليه هو أن يُثبت الدليلَ الشرعيّ على هذا الوجوب ولو عبر الظنّ المعتبر، وهذا أمرٌ يختلف باختلاف نظريّات المتكلّمين في المقام.

بل يمكن الترقّي هنا للقول: حتى لو فرضنا وجود وجوب عقلي أو شرعي على تحصيل العلم، فما هو المراد من هذا الوجوب؟ هل هو وجوبٌ تكليفيٌّ، بمعنى أنّني مطالب بالسعي والبحث إلى أن يحصل لي العلم أو هو وجوب شرطيّ، أي أنّه لا يجب عليّ الاعتقاد والتباني على المعاد الجسماني ما لم يحصل لي علم؟

لعلّ ظاهر كلام مثل السيّد الخوئي هو الحكم التكليفي، وعلى هذا التقدير لو لم يحصل لي علمٌ بالمعاد الجسمانيّ، وبذلت قصارى جهدي، سقط التكليف بلزوم العلم لاستحالة التكليف بغير المقدور، كما يقرّ السيد الخوئي نفسه، لكن لماذا لا يشملني دليل حجيّة الظنّ الآحادي ونحوه، فإنّه لا ربط له بالحكم التكليفي السابق؟ فنحن لا نبحث في حجيّة الظنّ مع إمكان العلم هنا فقط، بل فرض عدم إمكانه هو المنظور أكثر.

وهذا معناه أنّ تقسيمَ مثل السيّد الخوئي إلى ما يجب معرفته، فالظنّ ليس بحجّة فيه، وما يجب التسليم به فالظنّ حجّة فيه على غير مسلك الانسداد، غيرُ واضح بناءً على تفسير الوجوب هنا بالتكليفي.

وأمّا على تفسير الوجوب هنا بغير التكليفي، أي شرط الاعتقاد بالمعرفة اليقينيّة، فهذا يحتاج إلى دليل، ويتبع نظر المتكلّم في هذه المسألة أو تلك، كما قلنا.

ومن الممكن أن يقال ـ كما ذكر الشيخ الأنصاريّ[1] ـ: إن عدم أخذنا بالظنّ في القضايا العقائدية التي يجب فيها تحصيل العلم ناشئ من الأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم، والتي تأمر بالتوقّف عند عدم العلم، مصرّحاً بعدم الفرق في الأمارة الظنيّة الواردة هنا بين أن تكون خبراً صحيح السند وغيره.

وقد أورد الشيخ الأنصاري هنا على هذا الكلام بإيراد تام حاصله: إنّهم إن أرادوا من عدم وجوب الأخذ بالخبر وتصديقه أنّه لا يحصل منه علمٌ واقعاً، فهذا واضح، وأما إذا أرادوا عدم وجوب التديّن به فهو غير واضح؛ إذ لا يبعد شمول دليل حجيّة خبر الواحد له؛ لأنّ هذا التديّن نوعٌ من العمل بخبر الواحد، وهذا ما يشمل الخبر والظواهر أيضاً.

وقد أسهب الشيخ الأنصاري هنا في دراسة كلاميّة حول مسألة ما هي الاعتقادات الواجب تحصيل العلم بها؟ وما هو أقلّ ما يجب في ذلك؟ وهل يجوز التقليد في أصول الدين أو لا؟ إلى غيرها من الموضوعات التي قد تكون خارجةً عن إطار بحثنا، وإنّما ترجع إلى علم الكلام، ولهذا كانت بعض مصادر الأنصاري هنا كلاميّةً كالمقاصد العليّة للشهيد الثاني، وشرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلّي[2].

وبهذا يظهر أنّه لا القول بحجيّة الظنّ في العقائد مطلقاً صحيح، ولا عدم حجيته مطلقاً صحيح، وإنّما الأمر تابعٌ لنظريّة المتكلّم في المجال الكلامي، وإلا فمقتضى القاعدة

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) انظر تفصيل بحثه في فرائد الأصول ١: ٢٧٥ ـ ٢٨٩.

هو شمول دليل حجيّة الظنّ الآحادي والدلالي لكافّة القضايا العقائديّة وغيرها التي لا يتوقّف دليل حجيّة هذا الظن عليها منطقيّاً.

ومن هذا، يتبيّن الحال في مسألة حجيّة خبر الواحد في التاريخ والتكوينيّات وغيرها، فقد صار أمرها واضحاً، فإنّ العقلاء يتبانون على العمل بأخبار الثقات فيها، وكذا سيرة المتشرّعة، بناءً على حجيّة خبر الثقة، وحيث لم نجد تمييزاً حقيقيّاً مشهوراً عند المتقدّمين بين الخبر العملي والخبر العلمي، فيعمل بالسيرة في احتجاجها بالظنّ في التاريخ والتكوينيات ـ على تقدير انعقاد هذه السيرة ـ وليس من الضروري ربط المسألة بالصدق والكذب في مجال الإخبار كما فعل السيّد الخوئي، بل يصحّ أن نقول: إنّ العقلاء يحتجّون في مثل هذه القضايا بأخبار الآحاد ومع ذلك لم يردع الشارع، مع أنّه من المترقّب سراية تعاملهم في التاريخ ونحوه إلى مجال الشريعة بل الدين وقضاياهما التاريخيّة، ولوجدنا ظاهرةً متشرّعيّة جديدة في التعامل مع الروايات الفقهيّة وغيرها، مع أنّنا نجدهم يأخذون بها جميعاً على وزان واحد، فإمّا أن نقول بأنّ معيارهم الاطمئنان، فننفي أصل حجيّة خبر الثقة الظنّي ـ كما هو الحقّ ـ أو أنّ نقول بمعياريّة الظنّ في الخبر عندهم، فنجعله حجّةً حتّى في التاريخ وأمثاله.

وأمّا إشكاليّة عدم معقوليّة الحجيّة في غير الأمور العمليّة، فقد سبق أن تحدّثنا عنها، وأنّ المقصود هنا هو التباني والتسليم وتصحيح الاحتجاج على الآخرين بذلك، وأيّ مانعٍ منه؟ وأين هي الاستحالة فيه؟

التمييز الظنّي الصدوري والدلالي

يعدّ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي من أبرز معارضي حجيّة الظنّ في غير الفقه، وتدلّ على ذلك نصوص كثيرة له متفرّقة في تفسير الميزان وغيره، وتعرّضنا لها في كتاب (نظريّة السنّة)[1]، لكنّه في الوقت عينه قد يقال بأنّه لم يمانع من الأخذ بظهورات

---

(١) انظر: نظرية السنّة: ٧١٠ ـ ٧١٢.

القرآن في غير الفقه، رغم أنّها ظنيّة!

وهذه النظريّة غير واضحة:

أ ـ فإن أُريد أنّه لا ظهورات ظنّية في القرآن أو هي قليلة، فهذه مناقشة في موضوع المسألة، وتقع خارج إطار البحث، وترفع إشكاليّة المفارقة عن الطباطبائي، والظاهر أنّ الطباطبائي يميل إلى ذلك بنفسه، ويتبعه في ذلك بعضُ تلامذته.

ب ـ وإن أريد أنّ العقلاء يعملون بالظنّ الدلالي في العقائد والتكوينيات وأمثالها ولا يعملون بالظنّ الصدوري فيها، فهذا التمييز غير واضح؛ فإنّنا نجدهم يعملون بأخبار الآحاد ويتبانون عليها في العقائد والفقه وغيرهما على حدّ سواء، ولم تظهر لنا نكتة التمييز بين السيرتين في هذا المجال، حتى نعرف ذلك.

وعليه، فهذا التمييز غير واضح إذا رجع إلى مستوى البحث في القاعدة، لا إلى مستوى تطبيقاتها وتمظهراتها.

وربما يذهب قائلٌ للقول بأنّ المستند للتمييز هو ما دلّ على ضرورة الرجوع إلى الكتاب والتدبّر فيه، فلو لم تكن ظهوراته ذات قيمة لانهار كلّ شيء على صعيد المعرفة الدينيّة.

لكنّ هذا الكلام غير واضح؛ إذ يُشبه قول من قال: لو سقطت حجيّة خبر الواحد لانهار الدين ولم يبقَ منه شيء، فنحن نريد الرجوع إلى الدين الذي يُثبت الدليلُ الرجوعَ إليه، لا مطلق الدين كيفما كان، فضلاً عن أنّنا قلنا غير مرّة بأنّنا وإن لم ننكر وجود الكثير من الدلالات الظنيّة في القرآن، لكنّ الدلالات المؤكّدة كثيرة جداً.

فالصحيح ـ بناءً على حجيّة خبر الثقة الظنّي ـ عدم الفرق بين العلميّات والعمليّات، إلا فيما قلناه وأشرنا إليه.

هذه هي الصورة الإجماليّة لوُجْهَتَي النظر في هذه القضيّة، وقد حاولنا عرضها والانتصار لوجهتي النظر معاً بغية تقويتهما معاً[1].

---

(١) يُشار إلى أنّ هذه محاولتنا للانتصار الأوّلي لكلّ فريق من خلال تحليل منطلقاته ونصوصه بصورة

وبعد اتضاحها لابدّ لنا من الدخول في صُلب الموضوع ومساحاته، لإبداء موقفنا من القضيّة؛ وذلك ضمن نطاقات ثلاثة هي:

أوّلاً: حجيّة الحديث في مجال تفسير القرآن الكريم و..

قلّما طُرح هذا البحث في الدراسات الإسلاميّة عند مذاهب المسلمين بشكل مركّز، وغالباً ما كنّا نجد ـ خاصّة عند غير الإماميّة ـ أنّ القائلين بحجيّة خبر الواحد يعملون به في مجال تفسير القرآن الكريم أيضاً، ورغم أهميّة هذا الموضوع على صعيد مناهج التفسير القرآني، إلا أنّه لم يتمّ التنظير المستقلّ له في أصول التفسير، بل ظهر مؤخّراً في مجال أصول الفقه، ليتمّ تلقّيه عند العلماء المشتغلين بالقرآنيات والتفسير، حيث لاحظنا تداوله عند بعض علماء التفسير أو المشتغلين بالمناهج التفسيريّة مثل السيد الخوئي والشيخ فاضل اللنكراني والعلامة الطباطبائي والشيخ محمّد هادي معرفت والشيخ صادق لاريجاني وغيرهم.

وهذا البحث ـ خلافاً لما هو الشائع ـ لا يختصّ بتفسير النصوص القرآنيّة غير الأحكاميّة، بل يشمل تفسير نصوص الأحاديث غير الأحكاميّة أيضاً، فتنبّه، لكن لأنّ مجال تفسير القرآن هو السائد لهذا يطرح البحث في سياق تفسيري بهذا المعنى.

ولعلّ من أقدم النصوص التي تتحدّث عن هذا الموضوع هو نصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، حيث يقول في مقدّمة تفسير التبيان: «ولا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبؤ ظاهرها عن المراد تفصيلاً، أو يقلّد أحداً من المفسّرين، إلا أن يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتّباعه لمكان الإجماع؛ لأنّ من المفسّرين من حُمدت طرائقه، ومدحت مذاهبه، كابن عباس، والحسن، وقتادة، ومجاهد، وغيرهم. ومنهم من ذمّت مذاهبه، كأبي صالح، والسدي، والكلبي، وغيرهم. هذا في الطبقة الأولى. وأما المتأخّرون فكلّ واحد

مكثّفة، ثم الإضافة عليها من قبلنا، فليس كلّ ما قلناه قاله الطرفان بالضرورة، فلاحظ وانتبه.

منهم نصر مذهبه، وتأوّل على ما يطابق أصله، ولا يجوز لأحد أن يقلّد أحداً منهم، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلّة الصحيحة: إما العقليّة، أو الشرعيّة، من إجماعٍ عليه، أو نقلٍ متواتر به، عمّن يجب اتّباع قوله، ولا يُقبل في ذلك خبر واحد، خاصّة إذا كان مما طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة، فلا يُقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم. وأمّا طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة، فإنّه لا يقطع بذلك، ولا يُجعل شاهداً على كتاب الله..»[1].

ولكنّنا لا ندري هل يرفض الشيخ الطوسي هنا خبر الواحد انطلاقاً من خصوصيّة المجال التفسيري، وأنّه مجالٌ لا يتقبّل مفهوم حجيّة خبر الواحد، أو أنّ ذلك منه كان انسجاماً مع بطلان أصل نظريّة حجيّة خبر الواحد التي كان ذهب إليها اُستاذاه السيد المرتضى والشيخ المفيد، بل ذهب هو إليها في غير موضعٍ من كتبه، عدا مثل كتاب العدّة في أصول الفقه؟ ومن ثمّ من الصعب اعتبار الطوسي أقدم نصّ تمييزي في موضوع بحثنا.

ولكي نكون على بيّنة من أمرنا يجب أن نوضح أنّ المراد بحجيّة خبر الواحد في التفسير أو فقل: إنّ الدائرة المؤثرة لحجيّة خبر الواحد في التفسير تكمن في النصوص التفسيريّة المأثورة الواردة في غير مجال آيات الأحكام، والتي لا نجد ما يشهد لها من قرينة أو دليل لغوي أو سياقي، لا من الداخل القرآني ولا من خارجه، بحيث لو بقينا وتأملاتنا لما ظهر لنا هذا المعنى، أمّا لو كان هذا المعنى مفهوماً من قبل وقام عليه دليل، فإنّ الخبر الآحادي لن يكون سوى مضيف وشاهد لصحّة ما فهمه المفسّر من قبل.

كما أنّه ليس المراد هنا صيرورة الخبر مجرّد مقوٍّ احتماليّ يبلغ بنا رتبة الوثوق الشخصي والاطمئنان بفهم هذه الآية أو تلك، فهذا يمكن الأخذ به ولو كان الخبر ضعيفاً؛ وذلك من باب تقوية قرائن الوثوق أيضاً، وهذا كلّه يعني أنّ مفهوم حجيّة الخبر في التفسير يعني لزوم التعبّد بتفسير آية رغم أنّ هذا التفسير لم نقتنع به من خلال أيّ شاهد يؤكّده.

---

(١) التبيان ١: ٦ ـ ٧.

ومن هذا النوع الروايات التفسيريّة التي تخبر عن قراءة من قراءات النصّ القرآني، فأخبار القراءات الواردة بطرق معتبرة مشمولة لبحثنا هنا بالتأكيد، كما أنّ أخبار النزول التي تؤثر في فهم الآية لها صلة ببحثنا كذلك.

بل لعلّ النصوص التفسيريّة في آيات الأحكام نفسها تصلح هنا ـ كما يراه بعض أساتذتنا المعاصرين[1] ـ للدخول في جانبها التفسيري، وإن كانت مشمولةً للحجيّة في جانبها الحكمي الذي تفيده في الفقه، فالرواية التفسيريّة لآيات الأحكام تحتوي تفسيراً وحكماً؛ فنأخذ بالثاني ونضع الأوّل محلّ النقاش هنا.

هذا، ولابدّ أن يُعلم أنّ بحثنا ليس في الأخبار المتواترة في تفسير آية أو المحتفّة بقرينة القطع، وهذا واضح.

ولمتابعة المواقف والتعليق عليها، يمكننا رصد مجموعة أساسيّة عمدة منها تناولت هذا الموضوع، ثمّ النظر في التعليقات، ثم طرح رؤيتنا الخاصّة بعد ذلك، وذلك على النحو الآتي:

١. نظريّة السيد الخوئي في مرجعيّة الآحاد في التفسير، وقفات وتعليقات

تناول السيد الخوئي ما يتصل بالبنية التحتيّة لتوجّهه في مرجعيّة الأخبار الآحاديّة في مجال التفسير، تناولها في دراساته الأصوليّة كما سوف نتعرّض لذلك بعون الله عند الحديث عن حجيّة خبر الواحد في العقائد، وقد أعاد توظيفها في دراساته التفسيريّة، ففي كتابه (البيان في تفسير القرآن)، وتحت عنوان: (مدارك التفسير)، ذكر السيد الخوئي متحدّثاً عن المصادر التي يرجع إليها المفسّر في تفسيره لكتاب الله، ورأى أنّه لابدّ للمفسّر من أن يتبع الظواهر التي يفهمها العربي الصحيح، أو يتّبع ما يحكم به العقل الفطري

---

(١) انظر: مهدي مهريزي، روايات تفسيرى شيعه، گونه شناسى وحجيّت، مجلّة علوم حديث، السنة الخامسة عشرة، العدد الأوّل: ٣٤.

الصحيح؛ فإنّ الظواهر وحكم العقل الفكري حجّة، أو يتبع ما ثبت عن المعصومين؛ من حيث كونهم المراجع في الدين، والوارد في النصوص لزوم التمسّك بهم، فإذا دلّ الدليل القطعي على قولهم، فلا شبهة في ذلك، وهكذا لو دلّ دليل ضعيف غير حجّة، لكنّ الكلام فيما لو ورد عنهم تفسيرٌ لكتاب الله بطريقٍ ظنّي دلّ على اعتباره دليلٌ قطعي، فما هو الموقف؟

يجيب الخوئي هنا بالقول: «قد يشكل في حجيّة خبر الواحد الثقة إذا ورد عن المعصومين عليهم السلام في تفسير الكتاب، ووجه الإشكال في ذلك أنّ معنى الحجيّة التي ثبتت لخبر الواحد، أو لغيره من الأدلّة الظنّية هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً في حال الجهل بالواقع، كما تترتّب على الواقع لو قُطع به، وهذا المعنى لا يتحقّق إلا إذا كان مؤدّى الخبر حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً قد رتّب الشارع عليه حكماً شرعيّاً، وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يُروى عن المعصومين في التفسير. وهذا الإشكال خلاف التحقيق؛ فإنّا قد أوضحنا في مباحث علم الأصول أنّ معنى الحجيّة في الأمارة الناظرة إلى الواقع، هو جعلها علماً تعبّديّاً في حكم الشارع، فيكون الطريق المعتبر فرداً من أفراد العلم، ولكنّه فردٌ تعبّدي لا وجداني، فيترتّب عليه كلّما يترتب على القطع من الآثار، فيصحّ الإخبار على طبقه كما يصحّ أن يُخبر على طبق العلم الوجداني، ولا يكون من القول بغير علم. ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء؛ فإنّهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجداني من غير فرق بين الآثار.. ولم يثبت من الشارع ردعٌ لهذه السيرة العقلائية المستمرة..»[1].

ويظهر من السيّد الخوئي مجموعة نقاط:

أ ـ إنّه يعتمد في تبريره الاستناد لخبر الواحد على تفسير مدرسة الميرزا النائيني للحجيّة، وهو جعل العلميّة والطريقيّة، ومن ثمّ فهو يتمايز عن تفسير أمثال الخراساني في

---

(١) البيان: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

جعل مفهوم الحجيّة قائماً فقط وفقط على بُعدَي التنجيز والتعذير.

لكن قد سبق منّا في مواضع من بحوثنا ـ كما فيما بحثناه في حجيّة الحديث ـ أنّ مسلك جعل العلميّة والطريقيّة لم يثبت من الناحية الإثباتيّة، وإن كان ممكناً من الناحية الثبوتيّة، وفاقاً في ذلك لمثل السيّد الخميني، فراجع[1].

ب ـ رغم ذهابه إلى توسعة مفهوم الحجيّة بما يفتح على ما هو خارج بيان الحكم الشرعي أو موضوع الحكم الشرعي، إلا أنّ البعد العملي الجوارحي ما يزال حاضراً في كلام السيد الخوئي، حيث نراه هنا ـ وفي بحث حجيّة الظنّ في العقائد كما سيأتي ـ يربط ترتيب الأثر على الخبر الآحادي بالإخبار عن مفاده، فجعل الحجيّة لخبر الواحد نتيجتها ترتيب آثار العلم عليه، ومن آثار العلم بالشيء صحّة الإخبار به، وبهذا أعاد الخوئي ربط الأمر بجانبٍ سلوكي جوارحي يتصل بعلاقة المكلّف بغيره (مفهوم الإخبار).

لكنّنا نلاحظ على مقاربة السيد الخوئي هنا، أنّها ـ مضافاً إلى إمكان تخريجها على وفق تفسير الخراساني لمفهوم الحجيّة بعد تخطّي مبدأ حجيّة خبر الواحد في الموضوعات ـ لم ترشدنا إلى إمكان جعل الخبر الآحادي مرجعاً تفسيريّاً معتبراً شرعاً، بمعنى أنّني لو لم أُرد إخبار أحد بمفاد الخبر التفسيري، فهل لهذا الخبر قيمة بحيث أستطيع بيني وبين نفسي أن أعتمد عليه وأبني نفسيّاً على مفاده أو لا؟

هذا ما لم توضحه نصوص السيد الخوئي، بينما سنرى قريباً أنّ نصوص الشيخ معرفت حاولت أن تقترب منه، وذلك أنّ هذا هو الجانب الأشدّ قيمة؛ لأنّ المفروض أنّنا لا نتكلّم في مرجعيّة خبر الواحد في إخبارنا لغيرنا بتفسير القرآن، بل نتكلّم في مرجعيّته في اختيارنا الذاتي تفسيراً للقرآن مستندين فيه إلى الآحاد الظنيّة، ومن ثمّ فإخبارنا لغيرنا لا معنى له في العمليّة التفسيرية غير صحّة احتجاجنا عليه بالخبر الآحادي، ولا معنى لتصحيح الاحتجاج إلا إذا كان الخبر قادراً على إثبات مفاده ـ بشكلٍ ما ـ من الناحية

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ١٧٣ ـ ١٧٤.

العلميّة ولو عبر التعبّد الشرعي، وهذا كلّه ما لم توضحه مقاربة الخوئي ولم تجب عنه، وإن كنّا نحتمل أنّه ذكر تصحيح الإخبار من باب المثال فقط.

وبعبارة أخرى: لقد كانت مقاربة الخوئي أصوليّةً فقهيّةً أكثر منها تفسيريّة، في حين كان يتكلّم عن مدارك التفسير ومصادر المعرفة التفسيريّة.

وأمّا ما أورده بعضُ المعاصرين هنا، من أنّ هذا الحديث عن الأثر العملي يلزم منه الدور؛ لأنّ اعتبار الخبر متوقّف على الأثر، والأثر متوقّف على اعتبار الخبر، فلا معنى لتصحيح الإخبار هنا.

فيمكن أن يجاب عنه، بأنّ المراد من الأثر المصحّح لاعتبار الخبر هو الأثر الناجم عن اعتبار الخبر، لا الأثر في نفسه، بمعنى أنّنا إذا قلنا بأنّ هذا الخبر حجّة، فإنّ منح الحجيّة سيكون له تأثير عملي، وهو الترخيص بالإخبار والنسبة للنبيّ أو الإمام، فليس المقصود من توقّف اعتبار الخبر على الأثر كون الأثر موجوداً قبل الاعتبار، بل المراد من التصحيح هنا كون الأثر موجوداً على تقدير الاعتبار، بحيث يصحّ للمعتبر أن يعتبر الحجيّة نظراً لكون اعتباره موجباً لترتيب أثر، وأيّ استحالة في ذلك، وبعبارة أخرى: إنّ الأثر وإن كان مترتّباً على اعتبار الخبر، لكنّ اعتبار الخبر ليس مترتباً على واقع الأثر قبل الاعتبار، بل مترتّب على كون الاعتبار ـ لو تحقّق ـ موجباً لتحقيق ذلك الأثر.

ج ـ إنّ المستند الرئيس للخوئي هنا هو السيرة العقلائيّة التي لم يردع الشارع عنها، فالعقلاء عنده لا يميّزون في حجيّة الخبر بين مجال الحكم الشرعي وموضوعه، ومجال التفسير وأمثاله، فيُرجع للسيرة في ذلك.

وهنا كان من المناسب جداً أن يرشدنا الخوئي لطبيعة البناء العقلائي في باب الأخبار عندما لا تتصل بجانب عملي سلوكي خارجي جوارحي، بل بجانب ذاتي نفسي أو عقلي معرفي، فما معنى أن يعتبر العقلاء خبر الواحد الثقة حجّة يسيرون عليه في مجال التفسير؟ هل هو بمعنى مجرّد الإخبار أو أنّه يتخطّى ذلك إلى ما هو سبب ومبرّر للإخبار، وهو

اعتقادهم بأنّ إخبار الثقة يمكن على أساسه تبنّي مفهومٍ ما والإيمان به بوصف التبنّي والإيمان فعلاً نفسيّاً مرفقاً بظنّ معتبر، بحيث لو قام خبرٌ ضعيف السند فإنّ العقلاء لا يعيرون له بالاً في عمليّة الفهم والبناء، أمّا الخبر المعتبر فهم يجعلونه مصدراً في الاحتجاج والإثبات، رغم أنّه لا يبلغ بهم مرتبة اليقين، تماماً كما يجعلون الاطمئنان مصدراً في ذلك؟

د ـ لاحظ بعض أساتذتنا الباحثين على السيّد الخوئي هنا أنّه لا معنى لجعل الحجيّة لخبر الظنّ بتحويله إلى علم في قضايا علميّة، فهو كقولنا لشخص: إنّ عليك أن تعلم بما لا علم لك به! فأيّ معنى لأن نطلب من شخصٍ أن يعلم أو يكون له علم تعبّدي بشيء لا علم له به؟ هل يمكن تعقّل مفهوم العلم التعبدي في القضايا الراجعة للواقع المعرفي في الذهن؟![1].

ولكنّ هذا الإشكال يمكن الجواب عنه:

أوّلاً: إنّ السيد الخوئي لا يطلب جعل عدم العلم علماً في واقع العقل، فهو يدرك أنّ الاعتبار لا يغيّر من الواقع شيئاً، ولهذا ذهب نحو تفعيل تأثير التنزيل والاعتبار في أمرٍ سلوكي، وهو أنّك عندما تُخبر عن مفاد الخبر الآحادي فلا تُخبر بغير علم شرعاً ولا يكون في قولك كذب أو نحوه، فهذا الإيراد على الخوئي في غير محلّه ولا في جهته الصحيحة.

ثانياً: إنّ النقطة المركزيّة في هذا الإيراد الذي يعدّ العُمدة في باب العقائد والتفسير والتكوينيات وغيرها، هو عدم التفكيك بين البناء النفسي والقلبي (الإيمان) وبين العلم، فالعلم مقولة ذهنية معرفيّة، فيما البناء والإيمان مقولة نفسيّة قلبيّة، وحجيّة الخبر أو الظنّ في مجال غير عملي من أعمال الجوارح معناها الفعل النفسي البنائي وتصحيح الاحتجاج، وهذا غير مرهون بالجانب اليقيني، فتنزيل الظنّ منزلة العلم يفيد ترتيب تمام آثار العلم، ولا يفيد جعل غير العلم علماً، ومن آثار العلم حصول البناء النفسي والسكينة النفسيّة

(١) انظر: محمّد علي أيازي، العلامة معرفت وحجيّة خبر الواحد في التفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٤ ـ ٤٥: ٧٨ ـ ٧٩.

وعقد القلب على شيء، وتصحيح الاحتجاج وتبرير الإخبار ونحو ذلك، وهذا يمكن شمول دليل التنزيل والتعبّد له. هذا وستكون لنا وقفة خاصّة حول قضيّة الإيمان والتسليم قريباً عند تناول ما طرحه أمثال الشيخ مصباح اليزدي والشيخ صادق لاريجاني، فانتظر.

٢ـ مداخلة الشيخ اللنكراني في حجيّة الخبر التفسيري، ميزات ونقد جزئي

يوافق الشيخُ الفاضل اللنكراني السيدَ الخوئي في حجيّة الرواية التفسيريّة الآحادية، حيث يقول: «والتحقيق أنّه لا فرق في الحجّية والاعتبار بين القسمين؛ لوجود الملاك في كلتا الصورتين. توضيح ذلك أنّه تارةً يُستند في باب حجيّة خبر الواحد إلى بناء العقلاء واستمرار سيرتهم على ذلك، كما هو العمدة من أدلّة الحجّية على ما حقّق وثبت في محلّه، وأُخرى إلى الأدلّة الشرعيّة التعبّدية من الكتاب والسنّة والإجماع، لو فرض دلالتها على بيان حكم تعبّديّ تأسيسيّ:

فعلى الأوّل ـ أي بناء العقلاء ـ لابدّ من ملاحظة أنّ اعتماد العقلاء على خبر الواحد والاستناد إليه، هل يكون في خصوص مورد يترتّب عليه أثر عمليّ، أو أنّهم يتعاملون معه معاملة القطع في جميع ما يترتّب عليه؟ الظاهر هو الثاني، فكما أنّهم إذا قطعوا بمجيء زيد من السفر يصحّ الإخبار به عندهم، وإن لم يكن موضوعاً لأثر عمليّ ولم يترتّب على مجيئه ما يتعلّق بهم في مقام العمل؛ لعدم الفرق من هذه الجهة بين ثبوت المجيء وعدمه، فكذلك إذا أخبرهم ثقةٌ واحد بمجيء زيد يصحّ الإخبار به عندهم، استناداً إلى خبر الواحد، ويجري هذا الأمر في جميع الأمارات التي استمرّت سيرة العقلاء عليها.. وبالجملة إذا كان المستند في باب حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء، لا يبقى فرق معه بين ما إذا أخبر عادل بأنّ المعصوم عليه السلام فسّر الآية الفلانية بما هو خلاف ظاهرها، وبين نفس ظواهر الكتاب التي لا دليل على اعتبارها إلاّ بناء العقلاء على العمل بظواهر

الكلمات، وتشخيص المرادات من طريق الألفاظ والمكتوبات.. وعليه فلا خفاء في حجّية الرواية المعتبرة في باب التفسير مطلقاً.

وعلى الثاني، الذي يكون المستند هي الأدلّة الشرعيّة التعبّديّة، فالظاهر أيضاً عدم الاختصاص؛ فإنّه ليس في شيء منها عنوان «الحجّية» وما يشابهه حتّى يفسّر بالمنجّزيّة والمعذّريّة الثابتتين في باب التكاليف المتعلّقة بالعمل؛ فإنّ مثل مفهوم آية النبأ على تقدير ثبوته ودلالته على حجّية خبر الواحد إذا كان المخبر عادلاً، يكون مرجعه إلى جواز الاستناد إليه، وعدم لزوم التبيّن عن قوله، والتفحّص عن صدقه، وليس فيه ما يختصّ بباب الأعمال. نعم، لا محيص عن الالتزام بالاختصاص بما إذا كان له ارتباط بالشارع، وإضافة إليه بما أنّه شارع، ولكن ذلك لا يستلزم خروج المقام؛ فإنّ الإسناد إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ وتشخيص مراده من الكتاب العزيز، ولو لم يكن متعلّقاً بآية الحكم، بل بالمواعظ والنصائح أو القصص والحكايات أو غيرهما من الشؤون التي يدلّ عليها الكتاب أمر يرتبط بالشارع لا محالة، فيجوز الإسناد إلى الله تعالى بأنّه أخبر بعدم كون عيسى عليه السلام مقتولاً ولا مصلوباً، وإن لم يكن لهذا الخبر ارتباط بباب التكاليف أصلاً. وبالجملة لا مجال للإشكال في حجّية خبر الواحد في باب التفسير مطلقاً»[1].

وبمقارنة ما قدّمه اللنكراني مع ما قدمه الخوئي، يظهر بوضوح أنّ اللنكراني حاول تخطّي ما طرحه الخوئي، وذلك عبر أمرين أساسيّين هما:

١ ـ تخطّي أصل فكرة الحاجة في حجيّة الرواية التفسيريّة إلى الأثر العملي، والذهاب مباشرة خلف تحليل البناء العقلائي، وأنّه ليس بناء يمنح الحجيّة بملاحظة الأثر العملي والحكم الفقهي، بل هو بناء يمنح الحجّية بملاحظة إمكان الاستناد والنسبة إلى الله وإلى القرآن بصرف النظر عن إخبار الآخرين بذلك أو عدمه، بناءً على تفسير مراده من النسبة والإسناد بغير معنى الإخبار للآخرين، وبهذا بدا اللنكراني أقرب إلى الباحث في التفسير

---

(١) النكراني، مدخل التفسير: ١٨٦ ـ ١٨٩.

وأصوله من الباحث في أصول الفقه وهموم الفقيه، على خلاف ما ظهر عليه السيد الخوئي.

وهذا هو الذي ألمحنا إليه، من أنّ العقلاء لا يميّزون في مرجعيّة الظنّ الصدوري بين القضايا العمليّة والعلميّة، شرط أن لا تُشرط القضيّة نفسها بالعلم الحقيقي شرطاً أكيداً.

وقد ناقش بعضُ المعاصرين هنا بأنّ سيرة العقلاء ليست قائمةً على التعبّد وإنّما تجري في العمل بالأخبار حيث يكون هناك وثوق أو اطمئنان، فإذا لم تكن هناك قرينة تفسيريّة فلا يكون هناك وثوق أو اطمئنان بالخبر فلا يكون حجّةً، تماماً كما لو فسّر شخصٌ نصّاً خلافاً للمعنى الظاهري، فإنّ العقلاء يرفضون تفسيره؛ انطلاقاً من عملهم بالظواهر[1].

إلا أنّ هذه المناقشة:

أ ـ إن قُصد منها أنّ أصل حجيّة الخبر قائم على الاطمئنان، وأخبار الآحاد في التفسير لا تفيد الاطمئنان والعلم، فهذا وإن كان في نفسه وعلى نظريّتنا صحيحاً، لكنّه خروجٌ عن محلّ البحث هنا؛ إذ من مفروضات البحث ومصادراته هنا القول بحجيّة خبر الواحد الظنّي، كما صار واضحاً، بل لو بني على هذا الافتراض فلا فرق هنا بين الفقه وغيره.

ب ـ وإمّا إذا قصد أنّ الرواية التفسيريّة التي تأتي بتفسيرٍ لا يفهمه أهل العرف، تفتقد الكاشفيّة النوعيّة التي فيها، فهذا صحيح في الجملة، بمعنى أنّ هذا المعنى الذي تأتي به الرواية قد يكون في بعض الأحيان موجباً لاستغراب العرف بحيث يستبعدون صدوره عن النبيّ أو الإمام أو الصحابي، مما يُفقدها الظنّ الصدوري، فيفقدها الحجيّة؛ لأنّ الحجيّة العقلائيّة هنا قائمة على الرجحان في الكاشفيّة، لا المرجوحيّة.

غير أنّ هذا الكلام ليس صحيحاً على إطلاقه، ففي الكثير من الروايات التفسيريّة

---

(١) انظر: أيازي، العلامة معرفت وحجيّة خبر الواحد في التفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٤ ـ ٤٥: ٨٥.

(مثل جملة من روايات القراءات وروايات أسباب النزول وغيرها) يمكن للعرف أن لا يستبعد المعنى لكنّه لا يفهمه، تماماً كما لا يفهم أهل العرف والعقلاء الكثير من ملاكات الأحكام بحيث لو خُلّوا وأنفسهم لا يشرّعونها، ومع ذلك يكون خبر الواحد حجّةً في موردها؛ فإطلاق أنّ الأخبار التفسيريّة ضعيفةَ القوّة الاحتماليّة دائماً غيرُ صحيح. ولا ملازمة بين الظنّ بالمعنى القرآني الذي أتت به الرواية التفسيريّة وبين الظنّ بصدور الرواية، وجوداً وعدماً، فتأمّل جيّداً.

٢ ـ توسعة اللنكراني المرجعيّة الاستدلاليّة، من خصوص البناء العقلائي، إلى النصوص الشرعيّة، وفقاً لمن يرى أنّ هذه النصوص ثابتة الدلالة، وأنّها ليست مجرّد مرشد للبناءات العقلائيّة، فهذه النصوص ليس فيها قيد البعد العملي الفقهي الذي ضيّق الأصوليّون على أنفسهم به.

إلا أنّ النقطة الثانية التي قدّمها اللنكراني يمكن أن يلاحظ عليها أنّ سياق آية النبأ واضح في البُعد العملي، من حيث طبيعة التذييل التعليلي الوارد فيها، وهو إصابة القوم بجهالة، وهكذا آية النفر بملاحظة ذيلها الوارد في الإنذار والتحذّر، أمّا آية الكتمان فعنوانها بيان البيّنات والهدى للناس وعدم كتمانها، وهو عنوان أعم من البعد العملي وغير العملي، بل وكذلك آية سؤال أهل الذكر، حيث لا إشارة فيها للتقييد بمرجعيّتهم في المعرفة الراجعة لقضايا العمل، بل سياقها يكاد يكون أقرب لقضايا النظر والعقيدة.

ومن هنا، يلزم التفصيل في الاستناد القرآني لحجيّة خبر الواحد بين نصوص مثل آية النبأ ونصوص مثل آية الذكر، فعلى تقدير اعتماد النوع الأوّل من النصوص القرآنية يصعب تعميم مفهوم الحجيّة الآتي منها لما هو أوسع من قضايا العمل وشؤونه؛ لأنّ السياق يحكم القضيّة هنا ما دمنا لا نعتبر أنّ هذه النصوص مجرّد مرشد للبناء العقلائي، وأمّا على تقدير اعتماد النوع الثاني من هذه النصوص فإنّ إمكانيّة التعميم ـ كما فعل اللنكراني ـ واردة، فمقاربته للنصوص القرآنية لم تكن كاملة ومستوعبة ومفصّلة.

أمّا النصوص الحديثية، فالأمر فيها كذلك؛ إذ بعض المجموعات الحديثيّة لا يظهر منها أنّها تتسع لما هو أكبر من دائرة العمل، كما في مثل صحيحة الحميري الواردة في سياق لزوم السماع له والطاعة (فاسمع له وأطع)، وهو سياق عملاني، ومثل هذا السياق كثير في المجموعات الحديثيّة الدالّة على حجيّة خبر الواحد عندهم فليراجع، نعم بعض النصوص أوسع من دائرة العمل، مثل ما ورد بلسان أنّه لا عُذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، أو ما ورد في بعض نصوص تصديق ما قاله بعض الرواة بعد مراجعة الإمام لكتبهم وغير ذلك.

وهذه المجموعات لا تعارض بينها بل هي مثبتة، وبالتالي فالمجموعة الأضيق تكون متوافقةً مع الأوسع دائرة لا نافيةً لها، وأمّا القول بأنّنا نأخذ بالقدر المتيقّن هنا، وهو الدائرة التي تعطي الحجيّة في نطاق العمليّات، فهذا تابع لمستويات تحصيل اليقين، فربما يحصل للأصولي اليقين من بعض هذه المجموعات التي لا تقييد فيها، كما حصل مثله مع السيد الصدر في مجموعة صحيحة الحميري، حتى لو حصل اليقين من المجموع كلّه أيضاً، ومن ثم لا يكون ملزماً بالأخذ بهذا القدر المتيقّن، كما هو واضح.

وأمّا ما ذكره بعض المعاصرين من أنّه يُعقل للشرع أن يجعل الحجيّة للخبر الظنّي في مورد الأمور العمليّة من باب حفظ المصالح الشرعيّة (التزاحم الحفظي)، لكن ما هي الأمور التي سوف يحفظها الشارع بجعل الحجيّة للخبر الظنّي في الأمور غير العمليّة كالتفسير؟!(١).

فيمكن الجواب عليه بأنّه يكفي حضور هذه التفاسير التي تقدّمها الروايات في الذهن الديني والتسليم بها، ولو تمهيداً لوعي ما صدر منها واقعاً وعياً عقلانيّاً لاحقاً.. يكفي ذلك مصلحةً للمولى هنا، فلعلّ هذا التسليم يفضي إلى وعي أفضل للكتاب الكريم، هذا مضافاً إلى أنّ إشكاليّة استحالة التعبّد بالظنّ التي أُجيب عنها بمثل التزاحم الحفظي،

(١) انظر: أيازي، العلامة معرفت وحجيّة خبر الواحد في التفسير، مصدر سابق: ٨٥.

تُثبت إفضاء الظنّ إلى المفسدة أو تفويت المصلحة، الأمر غير المحرز في القضايا المعرفيّة التفسيريّة، إذ ليس هنا تحليل الحرام أو تحريم الحلال، فغايته عدم وعي المصلحة من وراء جعل الحجيّة، لا وعي المفسدة في ذلك، حتى يكون مستحيلاً عقلاً، فنرفع اليد عن دلالة الإطلاق في النصوص على جعل الحجيّة.

والنتيجة: إنّ مقاربة الشيخ اللنكراني تتقدّم خطوةً ـ بمعنى من المعاني ـ على مقاربة السيد الخوئي، بيد أنّها في بعض مجالاتها يمكن النقاش فيها، كما تحتاج لبنية تفصيليّة لا تطلق الموقف دون تفصيل الأمر.

٣ ـ موقف العلامة الطباطبائي من الرواية التفسيريّة، عرض وتبيين

يبدو لنا أنّ العلامة محمد حسين الطباطبائي من أكثر الشخصيّات المتأخّرة تشدّداً في أمر الآحاد والظنون في المجال التفسيري والعقدي معاً، وثمّة نصوص بالغة الأهمية له تكشف عن تحفّظه الشديد هذا.

يرفض الطباطبائي أيّ شيء اسمه خبر الواحد الظنّي في العقائد والتفسير، وفي كلّ ما كان من غير الفقه وما يتصل به، سواء كان تامّ السند أم ضعيفه، ولهذا وجدناه في تفسير الميزان، يؤخّر البحث الروائي عن البحث التفسيري، لا أقلّ من ناحية العرض والإثبات والبيان، على خلاف نسق كبير متعارف في التفسير الشيعي، وهو نسق يستحضر على الدوام النصّ الروائي في عمليّة التفسير.

ولكي نفهم نظريّة الطباطبائي نستعرض مواقفه في كتبه، فهو يقول: «لا نعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعيّة على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته»[1]. ويرفض التعويل على الآحاد في فهم حقيقة إبليس والجنّ وتناسلهم، بل لا

____

(١) الطباطبائي، الميزان ٦: ٥٧.

بد ـ عنده ـ في هذه الموضوعات من آية محكمة أو حديث متواتر أو محفوف بالقطع[١]، ومعنى كون الآحاد محفوفة بما يفيد العلم والقطع هو: الوثوق التام الشخصي، سواء في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا في الفقه، فإنّ الوثوقَ النوعي كافٍ[٢].

ويؤكّد الطباطبائي في حاشيته على بحار الأنوار أن لا حجيّة للآحاد أبداً ـ لا من طريق الشرع ولا من طريق العقلاء ـ في غير الفقه[٣].

وفي نصّ حاسمٍ بالغ الأهمية يقول الطباطبائي: «إنّ روايات التفسير إذا كانت آحاداً فلا حجيّة لها، إلا ما وافق مضامين الآيات، والحجيّة محصورة في الشرعيّات، فروايات القصص والتفسير الآحاديّة غير حجّة شرعاً، أما الحجيّة العقلائيّة فلا مسرح لها بعد توافر الدسّ والجعل في أخبار التفسير والقصص، إلا ما تقوم القرائن القطعية.. على صحّة متنه»[٤].

ويمنح الطباطبائي الموقف وضوحاً وقاطعيةً عندما يقول: «اتضح في علم الأصول اتضاحاً يتلو البداهة أن لا معنى لحجيّة أخبار الآحاد في غير الأحكام كالمعارف الاعتقاديّة والموضوعات الخارجيّة»[٥].

وفي سياق حديثه عن الآية الرابعة والأربعين من سورة النحل، والتي تدلّ على أنّ النبي يبيّن للناس ما نزّل إليهم، قال الطباطبائي ـ بعد إقراره بدلالتها على حجيّة واقع سنّة النبي وأهل البيت ـ: «هذا كلّه في نفس بيانهم المتلقّى بالمشافهة، وأمّا الخبر الحاكي

---

(١) المصدر نفسه ٨: ٦٢، ٦٦.

(٢) المصدر نفسه ٨: ١٤١.

(٣) الطباطبائي، الحاشية على بحار الأنوار ٦: ٣٣٦، الهامش ٢.

(٤) الميزان ٩: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٥) المصدر نفسه ١٤: ١٣٣. يشار إلى أنّ عرضه القضيّة بهذه الطريقة غير دقيق، فالأمر ليس بديهيّاً، بل لو قصد نسبة ذلك إلى جمهور الأصوليّين، فهو ليس محرزاً كذلك.

له، فما كان منه بياناً متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعيّة وما يلحق به فهو حجّة؛ لكونه بيانهم، وأمّا ما كان مخالفاً للكتاب أو غير مخالفٍ لكنّه ليس بمتواترٍ ولا محفوفاً بالقرينة، فلا حجيّة فيه؛ لعدم كونه بياناً في الأوّل، وعدم إحراز البيانيّة في الثاني، وللتفصيل محلٌّ آخر»[١].

ويختلف الطباطبائي مع الخوئي، فإذا ذهب الأخير إلى وجود معنى للحجيّة في الأخبار الآحادية العقائديّة بلحاظ بعض الآثار على مسلك العلميّة والطريقية كما أسلفنا، فإنّ الطباطبائي لا يرى أيّ معنى لجعل غير العلم علماً في غير الفروع العمليّة، ولا أثر كذلك لهذه المقولة، وإذا كان هذا الأثر موجوداً في الموضوعات الخارجيّة فهو جزئيٌّ ومحدود، والحال أنّ الشارع سبحانه يقوم بناؤه على الكلّيات[٢].

لكن كيف هو المنهج للتعامل مع أخبار الآحاد غير الشرعيّة، وهي كثيرة جداً في التفسير وغيره؟!

الجواب عند الطباطبائي جاهزٌ كذلك، فالقاعدة عنده على الشكل الآتي: أما الكتاب والسنّة القطعية فنأخذ بهما لزاماً، وأما الخبر المخالف لهما فنطرحه لزوماً، أما غير ذلك فلا دليل على قبوله أو ردّه، لكن ذلك لا يوجب طرحه حتى لو كان فاسد السند، ما لم يخالف العقل أو النقل الصريح[٣]. ومن هنا، تظهر مسألة معيار حجيّة الحديث التفسيري عنده أو فقل: غير الفقهي، فالمهم في غير الفقه موافقة الكتاب لا صحّة السند[٤]، فلا حجية للخبر التفسيري بل مطلق الخبر غير الأحكامي إلا مع هذه الموافقة[٥].

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنّ نظريّة تفسير القرآن بالقرآن ونظريّة

---

(١) المصدر نفسه ١٢: ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٣٥١، و١٤: ٢٥، ٢٧، ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٩٣.

(٤) المصدر نفسه ٩: ٢١٢.

(٥) المصدر نفسه ٥: ٢٦٥.

استقلال القرآن بالتفسير نفسه، تمثل الأساس الذي ينبني عليه موقف العلامة الطباطبائي من الرواية التفسيريّة الآحاديّة؛ فالطباطبائي بذهابه إلى أنّ القرآن نورٌ وبيان ومبين وتبيان، يدلّ على أنّ فهمه يكون من داخله لا من خارجه، ومن ثمّ فلا موجب للذهاب خلف مرجعيّة خارجيّة لفهم الكتاب الكريم، ومن هذا النوع من المرجعيّات السنّةُ الظنيّة (الرواية الآحادية التفسيريّة)[1].

حتى أنّ العلامة الطباطبائي يرفض تخصيص القرآن بمعنى معيّن، ففي نصّ شديد الخطورة يقول الطباطبائي في حاشيته على الكفاية: «الحقّ أنّ في المقام تفصيلاً، وبين الكتاب والسنّة فرقاً. توضيح ذلك أنّ قوله تعالى: أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً (الآية)، كما يدلّ على حجيّة ظهور الكتاب، كما سيجيء، كذلك يدلّ على عدم حاجة الكتاب في انكشاف مراداته إلى الخارج عنه، ولازمه إيجاب الفحص عن المخصّص في عمومات الكتاب، لكن لا كلّ مخصّص، بل المخصّص الواقع في نفس الكتاب. وأمّا نحو قوله تعالى: ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه.. الآية، مما يجعل بيان الرسول ـ وهو السنّة ـ حجّة، فهو وإن كان مقتضاه حجيّة المخصّص الواقع في السنّة، ولزوم التخصيص به، لكنّ الآيات النازلة في غير الأحكام الفرعيّة كما أحيلت إلى البيان النبوي فيها، كذلك أحيلت إلى العقول، ولازم ذلك كفاية البيان الكتابي في كشف المراد عنها، على أنّ سياق الآية السابقة ـ أعني قوله تعالى: أفلا يتدبّرون إلخ ـ كافٍ في ذلك؛ حيث إنّ لازمها أنّ الكتاب نفسه رافعٌ للاختلاف، حتى عند من لا يصغى إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله، كما أنّ لازم سياقه عدم كفاية البيان العقلي في كشف المراد ورفع الاختلاف؛ لإثباته الاختلاف في إدراكات العقول ونفيه الاختلاف في القرآن، ومعناه نفي اعتبار البيان العقلي في كشف مراداته ـ أعني التفسير بالرأي ـ

(١) انظر: كاظم قاضي زاده ومريم الجعفري، حجّية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظريّة العلامة الطباطبائي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٣٠ ـ ٣١: ٣٧٩ ـ ٣٨٣.

فافهم ذلك، فظهر بما ذكرنا: أوّلاً: إنّ عمومات الكتاب في غير الأحكام الفرعيّة يقتصر في الفحص عن مخصّصها بما في الكتاب، من غير لزوم التعدّي إلى السنّة، ومن غير جواز التعدّي إلى العقل والرّأي في التفسير. وثانياً: إنّ عموماته في الأحكام الفرعيّة وعمومات السنّة يجب الفحص فيها مطلقاً. وثالثاً: أيضاً تبيّن أنّ التفسير بالبيان العقلي غير جائز»[1].

معنى هذا الكلام أنّ الطباطبائي يحصر العمليّة التفسيرية بإطار داخل ـ قرآني، حتى أنّه لا يقبل التخصيص من الخارج في غير الأحكام الفرعيّة.

ويتكرّس توطيد هذه العلاقة بين تفسير القرآن بالقرآن وموقف الطباطبائي من الرواية التفسيريّة، عندما ننظر في نصّه الآتي حيث يقول: «والمحصّل أنّ المنهيّ عنه (يقصد التفسير بالرأي) إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوعٍ إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهذا الغير لا محالة إمّا هو الكتاب أو السنّة، وكونه هي السنّة ينافي القرآن ونفس السنّة الآمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلا نفس القرآن»[2].

كانت هذه عصارة النظريّة والمنهج اللذين يختارهما الطباطبائي في موضوع بحثنا، وبهذا يبدو على النقيض من المسلك القائل بحجيّة الحديث الآحادي في التفسير القرآني.

وخلاصة أفكاره:

١ ـ لا معنى لحجيّة الحديث الظنّي في التفسير؛ ولا وجود لأثر عمليّ لها، ولو كان فهو جزئي محدود لا اعتبار به.

٢ ـ إنّ فهم القرآن لابدّ أن يكون من داخله، بل حتى تخصيصه في غير الفرعيّات غير ممكن من غير داخله.

---

(١) الطباطبائي، حاشية الكفاية ١: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) الميزان ٣: ٧٧.

٣ ـ إنّ معيار اعتبار أيّ حديث ـ غير الفقه ـ إنّما تكون بموافقة الكتاب لا بالصحّة السنديّة.

٤ ـ إنّ حجيّة السنّة ـ في غير الفقه ـ منحصرة بما يُحرز أنّه بيانٌ نبويّ، وهو غير متحقّق في السنّة المحكيّة غير اليقينيّة.

٥ ـ إنّ الميزان العقلائي العام لا يعوّل على الآحاد في غير الفروع الأحكاميّة، بل العبرة بالوثوق الشخصي التامّ، أمّا في الأحكام فيكفي الوثوق النوعي الذي يقبل مجامعة الظنّ. وهذا الميزان العقلائي هو المستفاد شرعاً من النصوص أيضاً.

وقفات تحليليّة ونقديّة ودفاعيّة مع أُطروحة الطباطبائي

إلا أنّه لابدّ هنا من بعض الوقفات التحليليّة والتفكيكيّة والنقديّة مع العلامة الطباطبائي، وذلك على الشكل الآتي:

٣.١. بطلان نظريّة بيانيّة القرآن في نفسها، تعليق نقدي

الوقفة الأولى: إنّ نقطة الارتكاز عند الطباطبائي أنّ القرآن بيان ونور، وقد وجدناه يكرّس ذلك لتحييد أيّ مرجعيّة تفسيريّة خارج النصّ القرآني، والسؤال الذي يُطرح هنا هو: إذا كان القرآن بياناً ونوراً وهدى ومبيناً، فلماذا حار الطباطبائي نفسه ومعه العشرات من علماء التفسير عبر التاريخ في تفسير الكثير من نصوصه؟ حتى أنّه في تفسير الآية ١٠٢ من سورة البقرة تحدّث الطباطبائي نفسه عن وجود أكثر من مليون احتمال تفسيري تتحمّله هذه الآية، وأنهى التفاسير في معنى الكوثر في تفسير سورة الكوثر إلى ما يزيد عن ستة وعشرين تفسيراً، وذكر بنفسه حوالي عشرة تفاسير لمعنى التأويل في القرآن الكريم، عند حديثه عن الآية السابعة من سورة آل عمران.

ومن حقّنا أن نسأل الطباطبائي: كيف كان القرآن هدى ونوراً وبياناً لا يحتاج لمن يبيّنه، في الوقت الذي حارت العقول في تفسير الكثير من نصوصه؟ هذا يعني أنّ بعض

نصوصه على الأقلّ تحتاج لتفسيرٍ من الخارج، الأمر الذي يفتح على مرجعيّة السنّة والحديث في تفسير الكتاب الكريم[١].

هذه الإشكاليّة تارةً ندرسها في نفسها، وأخرى نعالجها من حيث علاقتها بحجيّة الرواية التفسيريّة:

أ ـ أمّا معالجتها في نفسها، فهذا بحث لا يدخل ضمن نطاق دراستنا هنا، ويحتاج لدراسة مستقلّة في وضوح النصوص الدينية عموماً، ومعنى هذا الوضوح. لكن من باب النقض على المستشكل هنا يمكن أن نربكه من خلال أنّ النص المفسِّر من خارج الكتاب الكريم هل هو واضح المعنى أو أنّه يحتمل تفاسير عديدة أيضاً؟ فهل النصوص الحديثية واضحة المعنى في تفسير القرآن أو أنّه قد وقعت خلافات كبيرة في فهم هذه النصوص أيضاً ـ فضلاً عن إثبات صدورها ـ ليس آخرها الحيرة بين كون هذه النصوص تطبيقيّة أو تفسيريّة، وهي حيرة تكمن تماماً في هويّة النصوص التفسيرية السائدة؟

وإذا قلنا بأنّ بعض هذه النصوص يوجد قدر دلالي متيقّن منها والخلافات وقعت في بعض التفاصيل الدلاليّة، فإنّ هذا الأمر بعينه صادقٌ تماماً في الكتاب الكريم. ألم يختلف العلماء في فهم روايات الاستصحاب اختلافاً عظيماً في مئات الصفحات؟ وكذلك في حديث الرفع ودلالاته، وفي مئات من الروايات والأحاديث؟

وهذا يعني أنّ النقد على الطباطبائي في بيانيّة القرآن لإثبات الحاجة إلى النصّ الحديثي ليكون القرآن واضحاً ومبيناً من خلاله، لا يُنهي المشكلة، بل يبقى التساؤل حول بيانيّة النصّ الديني كلّه قائماً يُطالِب الفرقاء جميعاً بتقديم جوابٍ عليه.

ب ـ وأمّا معالجتها في موضوع بحثنا، فأعتقد بأنّ العلامة الطباطبائي لم يُفهم جيّداً هنا، فهو لا يريد أن يقول بأنّ النصّ القرآني واضح لكلّ إنسان بتمام تفاصيله وبشكل

---

(١) انظر: كاظم قاضي زاده ومريم الجعفري، حجّية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظريّة العلامة الطباطبائي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٣٠ ـ ٣١: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

قهري بمجرّد قراءته بحيث تنسبق المعاني منه إلى الذهن للجميع بدرجة واحدة وفوراً، بل يريد أن يقول بأنّ أدوات فهم هذا النص موجودة في داخله، بصرف النظر عن أنّ المفسّر قد اكتشف ذلك أو لا، لسببٍ أو آخر، حيث العوائق الفهميّة متعدّدة المناشئ. وهذا يعني عنده أنّ الرواية التفسيريّة لا يمكن أن تلعب غير دور واحد، وهو إرشادنا إلى العناصر الدلاليّة الموجودة في النصّ القرآني لكي نفسّره بالقرآن نفسه بمعونة السنّة، وهذا ما سيصبح واضحاً عندما ننظر في الوقفة الثانية الآتية لفهم كلام الطباطبائي أكثر.

٣.٢. مآل نظريّة الطباطبائي إلى (حسبنا كتاب الله)! تفنيد التهمة

الوقفة الثانية: يذهب بعض المعاصرين، إلى أنّ نظريّة العلامة الطباطبائي تفضي مآلاً إلى منهج (حسبنا كتاب الله)، الذي يستبطن رفض السنّة الشريفة وترك الأخذ بقول النبيّ والعترة، وهو مرفوض تماماً، فأيّ دور للسنّة بعد نظريّة تفسير القرآن بالقرآن وإسقاط حجيّة الرواية التفسيريّة؟

يقول الشيخ محمّد سند ـ أحد هؤلاء المعاصرين ـ بعد حديثه عن نظريّة (حسبنا السنّة) التي ذهب إليها الإخباريّون بإنكارهم حجيّة ظهورات الكتاب، ما نصّه: «النظريّة الثانية لصاحب تفسير الميزان وأتباعه، وهي معاكسة للأولى تماماً، ويمكن التعبير عنها بنظريّة حسبنا كتاب الله، في فهمه مآلاً لا ابتداءً»[١]. وفي كتابه (إسلام معيّة الثقلين) يقول السند: «ومن ثم كان شعار حسبنا كتاب الله شعار خداع وشعار تلبيس وتدليس وتحايل، فهل ينفكّ الكتاب عن أهل الكتاب المطهّرين الذين يمسّونه..؟ وهذا هو نظير دعوى تفسير القرآن بالقرآن، فإنّه كما ترى ليس إلا تفسير القرآن بجهد بشري ظنّي قد يخطأ وقد يصيب، استعانة بالقرآن التي يقف عليها المجتهد بحدود فهمه البشري من القرآن، لا أنّ

(١) محمد سند، سند الأصول ٢: ١٩٥.

القرآن الوحي ينطق ويفسّر المصحف الصامت بنفسه»[١].

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل الطباطبائي يمكن أن يكون من القائلين بنظريّة حسبنا كتاب الله؟ وما معنى ذلك؟ وهل (حسبنا كتاب الله مآلاً) فيه مشكلة أصلاً؟

يمكن الجواب عن هذه القضيّة والردّ على هذه الإشكاليّة التي تثار ضدّ الطباطبائي من خلال مجموعة نقاط:

١ ـ إنّ النصوص التي عند الطباطبائي والتي تؤكّد أصل إيمانه بالسنّة الشريفة أكثر من أن تُحصى، بل لا يعقل أن يكون الطباطبائي منكراً لحجيّة السنّة حتى ندرجه في مدرسة (حسبنا كتاب الله)، بما تحمله هذه الكلمة من مدلول سلبي في الثقافة العامّة، فحجم استشهاده بنصوص السنّة أكبر من أن تحصيه دراسة. بل إنّ نفس نصوص الطباطبائي المتصلة بنظريّة تفسير القرآن بالقرآن وموضوع الرواية التفسيريّة شاهد على أصل إيمانه بحجيّة السنّة، فقد قبل الطباطبائي حجيّة الآحاد في الفقه، وهذا يعني أنّه لا يجد حرجاً في الأخذ بالسنّة في الفقه ولو لم يكن لها وجود في القرآن الكريم، وإلا لما كان هناك معنى ـ من هذه الزاوية ـ لتمييزه بين الرواية الآحادية الفقهيّة وغير الفقهيّة.

٢ ـ إنّ نصوص العلامة الطباطبائي في مرجعيّة الحديث في فهم القرآن الكريم واضحة، وسوف نشير إلى بعضها، ثم نحاول تحليل الموقف في كلّ نص، وشرح ماذا يعني الطباطبائي من مرجعيّة الحديث في فهم القرآن الكريم.

أ ـ يقول الطباطبائي في سياق تأكيده لنظريّته هنا: «تفاصيل الأحكام مما لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى: وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (الحشر: ٧)، وما في معناه من الآيات، وكذا تفاصيل القصص والمعاد مثلاً. ومن هنا يظهر أنّ شأن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المقام هو التعليم فحسب، والتعليم إنّما هو هداية المعلّم الخبير ذهن المتعلّم

(١) محمد سند، إسلام معيّة الثقلين: ٣٥ ـ ٣٦.

وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنّما التعليم تسهيلٌ للطريق وتقريب للمقصد لا إيجاد للطريق وخلق للمقصد، والمعلّم في تعليمه إنّما يروم ترتيب المطالب العلميّة ونضدها على نحو يستسهله ذهن المتعلّم ويأنس به، فلا يقع في جهد الترتيب وكدّ التنظيم فيتلف العمر وموهبة القوة أو يشرف على الغلط في المعرفة. وهذا هو الذي يدلّ عليه أمثال قوله تعالى: وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم الآية (النحل: ٤٤)، وقوله تعالى: ويعلّمهم الكتاب والحكمة (الجمعة: ٢)، فالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم إنّما يعلّم الناس ويبيّن لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه ويبينه الله سبحانه بكلامه، ويمكن للناس الحصول عليه بالآخرة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم (لا) يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى، فإنّ ذلك لا ينطبق البتة على مثل قوله تعالى: كتاب فصّلت آياته قرآناً عربيّاً لقوم يعلمون (حم السجدة: ٣)، وقوله تعالى: وهذا لسان عربيّ مبين (النحل: ١٠٣)، على أنّ الأخبار المتواترة عنه صلى الله عليه وآله وسلم المتضمّنة لوصيته بالتمسّك بالقرآن والأخذ به، وعرض الروايات المنقولة عنه صلى الله عليه وآله وسلم على كتاب الله لا يستقيم معناها إلا مع كون جميع ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان من الدور الباطل، وهو ظاهر»[1].

ب ـ وفي سياق دفاعه أيضاً عن منهجه التفسيري وأصول هذا المنهج يقول: «وليس هناك مجال للظنّ أنّ هذا الموضوع (القرآن يفهمه عامّة الناس) يتنافى مع الموضوع السابق (إنّ النبي الأكرم (ص) وأهل بيته، هم مراجع علميّة للمعارف الإسلاميّة، والتي هي حقيقة يدلّ عليها القرآن الكريم). إنّ بعضاً من المعارف الإسلاميّة، وهي الأحكام والقوانين التشريعيّة، فإنّ القرآن الكريم يشير إلى الكليّات منها، ويتوقّف تفصيلها

---

(١) الميزان ٣: ٨٤ ـ ٨٥.

بالرجوع إلى السنّة (حديث أهل البيت) مثل أحكام الصلاة والصوم والمعاملات وسائر العبادات. والبعض الآخر كالاعتقادات والأخلاق، وإن كانت مضامينها وتفاصيلها يفهمها العامّة، لكنّ إدراك وفهم معانيها، يستلزم اتخاذ نهج أهل البيت، مع الاستعانة بالآيات، فإنّها تفسّر بعضها بعضاً، ولا يمكن الاستعانة برأي خاصّ، والذي أصبح من العادات والتقاليد، وباتت النفس تستأنس به»[1].

ج ـ ويجلي الطباطبائي القضيّة في موضع ثالث وهو يتحدّث عن تفسير القرآن بالرأي وبيان المنهج الصحيح في التفسير، حيث يقول ـ وكأنّه بصدد الجواب عن السؤال المركزي الذي يقف هنا وهو: ما قيمة كلّ الجهود التفسيريّة التي قدّمها النبيّ وأهل البيت؟ وما الذي يمكننا أن ننتفع به منها؟ ـ يقول: «فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهيّة، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده.. على أنّ جمّاً غفيراً من الروايات التفسيريّة الواردة عنهم عليهم السلام مشتملة على الاستدلال بآية على آية والاستشهاد بمعنى على معنى، ولا يستقيم ذلك إلا بكون المعنى مما يمكن أن يناله المخاطب ويستقلّ به ذهنه؛ لوروده من طريقه المتعيّن له.. وقد تبيّن أنّ المتعيّن في التفسير الاستمدادُ بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عن النبيّ وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم وتهيئة ذوق مكتسَب منها، ثم الورود والله الهادي»[2].

د ـ بل الطباطبائي يعلن من مقدّمة تفسيره علاقة تفسيره بالنصوص الحديثيّة، حيث يقول في نصّ مهم: «ثم وضعنا في ذيل البيانات متفرّقات من أبحاث روائيّة نورد ما تيسّر لنا إيراده من الروايات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين من طرق العامّة والخاصّة، وأمّا الروايات الواردة عن مفسّري الصحابة

(١) الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ٧٠.

(٢) الميزان ٣: ٨٦ ـ ٨٧.

والتابعين، فإنّها على ما فيها من الخطأ والتناقض لا حجّة فيها على مسلم. وسيطّلع الباحث المتدبّر في الروايات المنقولة عنهم عليهم السلام، أنّ هذه الطريقة الحديثة التي بنيت عليها بيانات هذا الكتاب، أقدم الطرق المأثورة في التفسير التي سلكها معلّموه سلام الله عليهم»[١].

هـ ـ وهكذا يشرح الطباطبائي رؤيته قائلاً: «وأمّا ما ذكرنا من أنّه لا دليل خارجي على نفي حجية ظواهر القرآن، فلأننا لم نجد هكذا دليل لذلك إلا ما ادّعاه بعض من أنّنا في فهم مرادات القرآن يجب أن نرجع إلى ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو ما أثر عنه وعن أهل بيته المعصومين عليهم السلام. ولكنّ هذا ادّعاء لا يمكن قبوله؛ لأنّ حجيّة قول الرسول والأئمّة عليهم السلام يجب أن تُفهم من القرآن الكريم، فكيف يتصوّر توقّف حجيّة ظواهره على أقوالهم عليهم السلام. بل نزيد على هذا ونقول: إنّ إثبات أصل النبوّة يجب أن نتشبّث فيه بذيل القرآن الذي هو سند النبوة كما ذكرنا سابقاً. وهذا الذي ذكرناه لا ينافي كون الرسول والأئمة عليهم السلام، عليهم بيان جزئيّات القوانين وتفاصيل أحكام الشريعة التي لم نجدها في ظواهر القرآن، وأن يكونوا مرشدين إلى معارف الكتاب الكريم، كما يظهر من الآيات التالية: (وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم)، (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا). (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله). (هو الذي بعث في الأميّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة). يفهم من هذه الآيات أنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي يبيّن جزئيات وتفاصيل الشريعة، وهو المعلّم الإلهي للقرآن المجيد، وحسب ما جاء في حديث الثقلين الأئمّة عليهم السلام هم خلفاء الرسول في ذلك. وهذا لا ينافي أن يدرك مراد القرآن من ظواهر آياته بعض من تتلمذ على المعلّمين الحقيقيّين وكان له

---

(١) المصدر نفسه ١: ١٣ ـ ١٤.

ذوقٌ في فهمه»[1].

يُفهم من هذه النصوص أنّ الطباطبائي لا يُنكر مرجعيّة السنّة ولا مرجعيّة التفسير الآتي من قبل النبيّ، بل هو ينكر استقلال السنّة ـ في غير تفاصيل الأحكام ـ بأمرٍ ليس في القرآن الكريم، ومن ثم فوظيفة النبيّ هي تعليم الناس كيف يفهمون كتاب الله، وهذا يعني أنّ ما يقوله النبي هو في كتاب الله، غاية الأمر أنّنا إذا لم نستطع تعقّله للوهلة الأولى، فإنّ علينا التعلّم من النبيّ كيفيّة فهم هذا الاستنتاج من الآية؛ لأنّ الآية تتضمّنه وإن لم نلتفت إليه للوهلة الأولى، فالدور النبويّ هو دور تعليمي هنا، وهذا لا يلغي مرجعيّته.

وكأنّ المستشكل هنا ظنّ أنّ مرجعيّة السنّة مشروطة بالتعبيد، بحيث لا تكون السنّة مرجعاً إلا إذا قال النبيّ شيئاً، ولم نتمكّن ـ بل لن نتمكّن ـ من إدراكه إطلاقاً، مع أنّ مرجعيّة السنّة أعمّ من المرجعيّة التعبيديّة والمرجعيّة التعليميّة، فإنّ تعليمَه معصوم، والأخذ بمنهجه في التفسير نوعٌ من الاتّباع له والإقرار بمرجعيّة سنّته لإيصالنا إلى حقيقة الأمر.

يُضاف إلى ذلك، أنّ العلامة الطباطبائي عندما يطرح الحديث عن دور السنّة في التفسير وفي التعامل مع القرآن الكريم، فإنّه يقدّم سلسلة من الأدوار، تبتدئ بتعليم الأمّة كيفيّة فهم الكتاب وآليات التعامل معه وعدم الوقوع في فخّ التفسيرات الخاطئة له، وتمرّ بالنصوص التطبيقيّة القائمة على قاعدة الجري والتطبيق، وهي نصوص يمكن الأخذ بها عند الطباطبائي الذي يعدّ أحد منظّري نظريّة الجري والتطبيق، وهي تنظير يستبطن مرجعيّة السنّة من حيث المبدأ ويبتعد عن فكرة حسبنا كتاب الله. كما تمرّ بتعليم العلاقات بين النصوص القرآنيّة من حيث التقييد والتخصيص والنسخ وغير ذلك، ولهذا ورد عن أهل البيت أنّ العلم بالقرآن عندهم؛ لأنّهم يعلمون سياقات النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك.

(١) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٤ ـ ٢٥.

إلى جانب ذلك، فإنّ نفس تفصيل الطباطبائي في حجيّة الرواية التفسيريّة بين الخبر الظنّي الآحادي والخبر المتواتر المحفوف بالقرينة، دليلٌ على أنّه يقبل بمرجعيّة السنّة في فهم الكتاب، غاية الأمر أنّه لا يقبل بالسنن الظنيّة في تفسير الكتاب، فهل رفض أخبار الآحاد مصداقٌ لـ (حسبنا كتاب الله)؟! ولهذا نجده يتكلّم بصراحة قائلاً: «وقد عرفت مما تقدّم من أبحاثنا في المحكم والمتشابه أنّ تفسير الكتاب العزيز بغير الكتاب والسنّة القطعيّة، من التفسير بالرأي الممنوع في الكتاب والسنّة»[1]. فما معنى هذا الكلام غير قبوله بمرجعيّة السنّة اليقينيّة في فهم القرآن الكريم؟ وكيف ينسجم هذا مع دعوى كونه يفضي بنا إلى (حسبنا كتاب الله)؟

بل إنّ بعض الموارد الجزئيّة صريحة من الطباطبائي في اعتماده السنّة في أمرٍ غير واضح لديه من الكتاب العزيز، مثل حديثه عن الصلاة الوسطى، حيث يقول: «ولا يظهر من كلامه تعالى ما هو المراد من الصلاة الوسطى، وإنّما تفسيرُه السنّةُ، وسيجيء ما ورد من الروايات في تعيينه»[2].

وفي كلامه عن مسح الرأس في الوضوء يقول: «وامسحوا برؤسكم، يدلّ على مسح بعض الرأس في الجملة، وأمّا أنّه أيّ بعض من الرأس، فمما هو خارج من مدلول الآية، والمتكفّل لبيانه السنّة، وقد صحّ أنّه جانب الناصية من الرأس»[3].

وفي حديثه عن آية حدّ المحارب قال: «وأمّا الترتيب أو التخيير بين أطراف الترديد، فإنما يستفاد أحدهما من قرينة خارجيّة حالية أو مقاليّة، فالآية غير خالية عن الإجمال من هذه الجهة. وإنّما تبيّنها السنّة وسيجيء أنّ المرويَّ..»[4].

ولعلّه يستفاد أيضاً من كلامه في تفسير السبع المثاني حيث يقول: «السبع المثاني هي

---

(١) الميزان ١٤: ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٤٦.

(٣) المصدر نفسه ٥: ٢٢١.

(٤) المصدر نفسه ٥: ٣٢٧.

سورة الحمد، على ما فسّر في عدّة من الروايات المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فلا يُصغى إلى ما ذكره بعضهم أنّها السبع الطوال، وما ذكره بعض آخر أنّها الحواميم السبع، وما قيل: إنها سبع صحف من الصحف النازلة على الأنبياء؛ فلا دليل على شيء منها من لفظ الكتاب ولا من جهة السنّة»[١].

وبهذا نخلص إلى أنّ حجم الشواهد والمعطيات من كلام العلامة الطباطبائي يفضي إلى النتيجة التالية: إنّ الطباطبائي يؤمن بمرجعيّة السنّة، بل يكرّسها أساساً في تفاصيل الأمور العمليّة بصرف النظر عن الكتاب في غير موضع، أمّا في فهم القرآن ـ بعيداً عن الفقه مبدئيّاً ـ فإنّه يرى أنّ السنّة تلعب أدواراً عمدتها:

أ ـ تعليم منهج تفسير القرآن، ووضع المفسّر في فضاء معرفي قرآني يساعده على استيحاء المعنى واستجلائه من كتاب الله تعالى.

ب ـ تطبيق المفاهيم القرآنية على مصاديق قد لا يلتفت اليها المفسّر، وهي عمليّة لا ترتبط بالدلالة القرآنيّة بقدر ما ترتبط بالعلاقة بين القرآن والواقع الماضي والحاضر والمستقبل.

وعبر هذا كلّه، نعرف أنّ كلمات العلامة الطباطبائي وإن أوحت في بعض مواردها بشيء من التضارب، وقد نشير لاحقاً إلى أنّ فيها بعض التناقضات المفاهيميّة أيضاً، إلا أنّ كلامه منسجم في أصل القضيّة وبعيدٌ تمام البعد عن تهمة (حسبنا كتاب الله)، وأنّ هذه التهمة إنّما جاءت من الخلط بين السنّة التأسيسيّة الواقعيّة والسنّة التأسيسيّة التفسيريّة مع وجود مفادها في الكتاب الكريم؛ ولهذا وجدنا المستشكل هنا يجعل الطباطبائي من القائلين بحسبنا كتاب الله مآلاً، ملتفتاً إلى عدم اختيار ولا تصريح الطباطبائي بمسلك حسبنا كتاب الله؛ لأنّه يريد أن يعتبر أنّ إنكار السنّة المؤسّسة في غير الفقه مآله إلى حصر المعرفة بالقرآن، مع أنّ هذا الإنكار لا يصنّف إنكاراً لمرجعيّة السنّة،

---

(١) المصدر نفسه ١٢: ١٩١.

ولا يصحّ منطقيّاً إقحامه تحت عنوان بالغ الحساسية مثل (حسبنا كتاب الله).

وبهذا نخلص إلى أنّ منظومة الطباطبائي لا تحمل في طياتها ـ لا ابتداءً ولا مآلاً ـ أيّ هدر لمرجعيّة السنّة، حتى لو ضيّقت من مرجعيّة السنّة لصالح مرجعيّة الكتاب، فالتضييق شيء و (حسبنا كتاب الله) شيء آخر، فإنّ كلّ نقاشنا هنا في مديات دقّة القول بأنّ نظريّة الطباطبائي تنتهي بنا إلى عدم مرجعيّة السنّة وعدم الرجوع إليهم في الدين.

٣.٣. تهافت البيانيّة القرآنية بين الفقهيّات وغيرها!

الوقفة الثالثة: إنّ العلامة الطباطبائي يميّز في بيانيّة القرآن بين تفاصيل الأحكام والقصص والمعاد وبين غيرها، ففي التفاصيل يمكن الرجوع للسنّة، أمّا في غيرها فلا، وهذا التفصيل منه غير مفهوم، فهل قاعدة بيانيّة القرآن تخضع للاستثناء بحيث يكون القرآن نوراً وبياناً في شيء دون شيء؟! وهل هذا منسجمٌ مع أصالة التبيانيّة القرآنية التي يطرحها الطباطبائي؟! تبدو بُنيات التفسير عند الطباطبائي متهافتة[1].

إلا أنّ هذا الإشكال يفرض تساؤلاً أسبق حول موضوعٍ مختلف عن موضوع البيانيّة، وهو موضوع كفاية القرآن، فهل في القرآن كلّ الدين أو لا؟ هذا الموضوع هو أحد مفاتيح موضوع البيانيّة، وذلك أنّ العلامة الطباطبائي لم يقل في أيّ نصّ من نصوصه بأنّ في القرآن كلّ الدين وكلّ الحقيقة، بل قال بأنّ ما في القرآن يكشف عنه القرآن بنفسه ضمن نظام دلالي خاصّ يجب تعلّمه من مصادر متعدّدة ومنها السنّة. وهذا يعني أنّ تفاصيل الأحكام أو غيرها لو أرجعها الطباطبائي للسنّة فيجب أن نحدّد: هل أرجعها للسنّة لعدم وجودها في القرآن أو لعدم ذكر القرآن لها إلا بشكلٍ طلسمي مثلاً؟ فعلى التقدير الثاني يحصل التفصيل في البيانيّة ويتمّ إشكال المستشكل، دون التقدير الأوّل، ولا

(١) انظر: كاظم قاضي زاده ومريم الجعفري، حجّية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظريّة العلامة الطباطبائي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٣٠ ـ ٣١: ٣٨٤ ـ ٣٨٥، ٣٩١.

يبدو لي أنّ الطباطبائي يدّعي التقدير الثاني في نصوصه، فهي لا تحكي عن ذلك.

وبعبارةٍ أخرى: لو قال الطباطبائي: القرآن بنى نظامه الدلالي على البيانيّة في غير الفقه، أمّا تفاصيل الفقه فقدّم دلالات مطلسمة فيها لا يفقهها الى النبيّ مثلاً، لصحّ ما قيل إشكالاً عليه، لكنّه يدّعي أنّ كلّ ما جاء به القرآن فهو بيّن، غايته أنّه لم يأتِ بكلّ ما في الدين، فخروج تفاصيل الفقه خروجٌ عن أصل تعرّض القرآن للتفاصيل الفقهيّة، وليس خروجاً عن مبدأ بيانيّة الأسلوب القرآني للتفاصيل الفقهية بعد تعرّضه لها، فانتبه.

ولعلّ المستشكل يقصد ما سنشير إليه في الوقفة الرابعة، فانتظر.

٣.٤. إشكاليّة مستند اكتشاف التفصيل القرآني بين الفقه وغيره

الوقفة الرابعة: يخطر في البال مداخلة نقديّة، وهي أنّه كيف تسنّى للطباطبائي التفصيل بين الفقهيّات وغيرها؟ بمعنى آخر: كيف عرف الطباطبائي أنّ الفقه يمكن الرجوع إلى المخصّص السنّتي فيه، أمّا غير الفقه فلابدّ من رصد مخصّصه في الكتاب نفسه ـ على ما صرّح به في حاشية الكفاية وفق ما تقدّم ـ؟ فهذا التمييز لم يبيّن لنا الطباطبائي الدليل عليه. فلو كان المستند مثل آية أنّ في القرآن بيان كلّ شيء، فما هو الدليل على خروج تفاصيل الفقه عن ذلك؟ ولماذا؟

قد يُستوحى من كلام الطباطبائي في الحاشية على الكفاية أنّ النصوص غير الفقهيّة أُحيلت إلى العقول ـ ولازمه كفاية البيان الكتابي في كشف المراد منها ـ بينما غيرها لم تتمّ إحالته، وهذا منه غريب، فإذا كان مقتضى الأمر بالتدبّر أو نصوص البيانيّة هو إحالتها للعقول بمعنى كفاية البيان القرآني، فكيف عرفنا أنّ نصوص الفقه القرآنيّة لم تتمّ إحالتها للعقول أيضاً بمعنى كفاية البيان القرآني فيها؟

إنّ التخصيص إمّا أن يفهم على أنّه تهافت، فلا فرق فيه بين النصّ الفقهي وغيره، أو يفهم على أنّه لا يضرّ بـ (**لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**)، فلا فرق فيه

بين الفقه وغيره، أمّا التفصيل بجعل التخصيص مضرّاً في مكان دون آخر فهو غير واضح المستند، فنظريّة الطباطبائي تعاني من خلأ في بُنيتها التحتيّة.

وبهذا يظهر أنّ أغلب الملاحظات التي قيلت على الطباطبائي غير دقيقة، نعم تواجه أصل نظريّته في البيانيّة القرآنية تساؤلات خارجة عن موضوع بحثنا، فلا نتعرّض لها.

كما لا بأس بالإشارة إلى أنّ مشكلة الدسّ والجعل في الروايات التفسيريّة عند المسلمين، كما ألمح إليه الطباطبائي معتبراً أنّه سبب في فقدانها الحجيّة العقلائيّة، تقف هنا مصدراً أساسيّاً للتريّث؛ وذلك فيما لو أدّت بالباحث إلى فقدانه الظنّ بالأخبار بما فيها أخبار الثقات، ووجود الظنّ شرط الحجّية في خبر الثقة على التحقيق كما تقدّم في البحوث السابقة، وهذا يعني أنّ عليه التريّث لرفع المستوى إلى حالة الظنّ لمنحه الحجيّة، لو قيل بها، فتأمّل جيّداً.

ويبقى من كلام الطباطبائي حديثه عن عدم حجيّة الظنّ هنا؛ لعدم وجود أثر عملي، وعدم شمول الحجيّة العقلائية والشرعيّة، وهو ما سبق الحديث فيه عند التعرّض لنظريّتي الخوئي واللنكراني، وقبل ذلك، وسيأتي.

وما أبعد ما بين ما قاله الطباطبائي في هذه النقطة (شرط الأثر في الحجيّة)، وما أفاده السيد الخميني، حيث ذهب قائلاً في بحث حجيّة الخبر مع الواسطة: «.. إنّ الدليل الوحيد هو البناء القطعي من العقلاء على العمل بخبر الثقة، وأمّا أنّ عدم كون محكي قول الشيخ ذا أثر، فمدفوعٌ بأنّه لا يلزم في صحّة التعبّد أن يكون له أثر عملي، بل الملاك في صحّته عدم لزوم اللغويّة في إعمال التعبّد أو إمضاء بناء العقلاء، كما في المقام، فإنّ جعل الحجيّة لكلّ واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء، ليس أمراً لغواً»[1].

فالعبرة في تصحيح الحجيّة هو عدم اللغويّة، فإذا استطعنا فهم حجيّة الظنّ في التفسير أو العقائد في ضوء نظريّة البناء والإيمان والتسليم وعقد القلب، كفى ذلك في تصحيح

(١) الخميني، تهذيب الأصول ٢: ١٩٤.

حجيّة خبر الواحد فيهما، وسيأتي مزيد من البحث في ذلك.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن نظريّة الطباطبائي، وسيأتي المزيد حولها عند عرض نظريّة الشيخ محمّد هادي معرفت والتعليقات عليها.

٤ـ نظريّة العلامة معرفت في رواية التفسير، نقاشات ومداخلات

يذهب الشيخ محمّد هادي معرفت إلى حجيّة الرواية التفسيريّة، مسجّلاً ملاحظاته على العلامة الطباطبائي، ففي مقالةٍ قصيرة له ـ أثارت جدلاً ـ نُشرت حدود عام ٢٠٠١م في إحدى المجلات البحثيّة، ثم نشر ما هو على صلة بها في كتابيه: التفسير والمفسّرون، والتفسير الأثري الجامع.. يبدأ معرفت بالسؤال التالي: هل يمكن الاستفادة من الروايات التفسيرية في فهم القرآن الكريم؟ ثم يطرح وجهة النظر الرافضة المنطلقة من فكرة الأثر العملي تارةً والتعبّد الشرعي أخرى، ولا معنى لهما في غير الأمور العمليّة، فيعرض لوجهة نظر الطوسي والنائيني وغيرهما باختصار شديد، ثمّ يشرح أكثر نظريّةَ الطباطبائي، ويعلّق عليها.

يعتبر الشيخ معرفت أنّ ركن نظريّة الطباطبائي يقوم على:

أ ـ حجيّة خبر الواحد أمرٌ توافقي تواضعي تعبّدي، فليس فيه أيّ جانب ذاتي.

ب ـ ليس لخبر الواحد كاشفيّة قطعيّة عن الواقع.

ج ـ أخبار العرض على الكتاب تُرجعنا للكتاب في تقويم الخبر، فيلزم الدور لو رجعنا للخبر في تقويم الكتاب وفهمه.

ويُدلي الشيخ معرفت بدلوه هنا، حيث يرى:

١ ـ إنّ خبر الواحد ليست حجيّته تعبّديّة، بل حجيّة عقلائيّة منطلقة من كاشفيّته الذاتيّة، أو فقل: هو ذو دلالة ذاتيّة، فما يجعل العقلاءَ يتعاملون مع خبر الواحد هو ما يحمله من كاشفيّة ذاتيّة أو دلالة ذاتيّة.

٢ ـ إذا لم تكن الرواية التفسيريّة حجّةً، فهذا يعني خسارتنا لكلّ هذا التراث التفسيريّ الهائل من النبيّ والأئمّة والصحابة وغيرهم.

٣ ـ إنّ علماء المسلمين ورموزهم كانوا عبر التاريخ يعملون بخبر الواحد بلا تفصيل بين الفقه وغيره[1]. ولعلّ معرفت يريد الاستدلال بالسيرة المتشرعيّة والقريب منها على عدم التمييز في حجيّة الخبر بين الفقه وغيره.

مسلسل النقد على أُطروحة الشيخ معرفت

واجهت مقالة الشيخ معرفت هذه، جملة من الانتقادات والمداخلات، وكان من أبرز من تعرّض للموضوع ـ مصرّحاً باسم الشيخ أو من دون ذلك ـ كلّ من الشيخ صادق لاريجاني، والسيد محمّد علي أيازي، وغيرهما.

وثمّة تعليقات هنا لابدّ من النظر فيها، وهي بدورها ستدخلنا ـ مع كلّ ما تقدّم ـ في تكوين التصوّر النهائي عن الموضوع:

١.٤. مأزق (الدلالة الذاتيّة) في الآحاد، نقد الشيخ لاريجاني

التعليقة الأولى: ما ذكره الشيخ صادق لاريجاني، من أنّه ما معنى أن يكون خبر الواحد ذا دلالة ذاتية، فالجميع يقول بوجود الدلالة الذاتية بنحو من الأنحاء، إنّ دلالة خبر الواحد ظنّية ناقصة، إلاّ أنها دلالة ناقصة ذاتية، وهذا الكشف الناقص في الظنون ليس تعبدياً ولا عقدياً، إنما هو من قبيل الكشف الذاتي، والسؤال هنا: أيّ أمرٍ بإمكان الذاتي إثباته؟ فـ(الدلالة الناقصة) ليست حجّةً في حدّ ذاتها؛ وقد نهت بعض الآيات والروايات عن العمل بالظن، إلا أن يكون ظناً خاصاً خارجاً بالدليل، والدليل هو نفس ذلك المعني في الحجيّة التعبدية.

---

(١) محمّد هادي معرفت، كاربرد حديث در تفسير، مجلّة إلهيات وحقوق، العدد ١: ١٤٢ ـ ١٤٦، خريف عام ٢٠٠١م؛ وتفسير ومفسّران ٢: ٢٢ ـ ٢٤؛ والتفسير الأثري الجامع ١: ١٢١ ـ ١٢٨.

إلاّ أنّ الذي يظهر من كلام الأستاذ معرفت أن المراد من الدلالة الذاتية هو الدلالة التامة، إنّه يرى أنّ أساس اعتبار خبر الواحد الثقة نابع من توافق العقلاء المقرّ من قبل الشارع، لذا يكون ما قضى به العقلاء وأقرّه الشارع مستنبطاً من دلالته التامة، ولا سبيل للتعبّد فيه إطلاقاً.

ولابد أنه يعني من الدلالة التامّة تلك التي لا تحتمل الخلاف مطلقاً، وهذا يعني أنّ خبر الثقة قطعي الصدور، وفي هذه الحالة يبرز إشكالان:

١ ـ إنّ أخبار الآحاد قطعية الصدور خارجة عن البحث؛ لأنّ قطعي الصدور لا يحتاج في إثبات حجيّته إلى توافق العقلاء أو إقرار الشارع، وجميع أولئك الذين تعرّض الأستاذ معرفت لآرائهم وانتقدها كانوا يقولون بإمكانية العمل بالخبر القطعي الصدور سواء في التفسير أم الاعتقاد، إذاً، فأصل البحث يدور حول الأخبار الظنية الصدور.

وقد اعتبر الأستاذ معرفت ـ في مواضع متعدّدة من مقاله ـ أنّ العمل بخبر الواحد الثقة ممّا اتفق العقلاء عليه وأمضاه الشارع أيضاً، فإن كان خبر الواحد قطعيَّ الصدور فما الحاجة لرأي العقلاء وإمضاء الشارع؟ وهل يصدق هكذا نوع من التوافق والإقرار هنا؟ وقد ثبت في مباحث (القطع) في علم الأصول أنّ العمل بالقطع غير قابل للنفي والإثبات، لا من قبل العقلاء ولا من الشارع.

٢ ـ إنّ ادعاء كون خبر الواحد الثقة ذا دلالة تامة على الصدور بعيد كلّ البعد عن الحقيقة والواقع؛ فكيف لأخبار الآحاد التي تعدّدت وسائطها ورواتها الذين لا يتجاوز بعضهم ـ في علم الرجال ـ حدود الظنّ بوثاقته، أن تكون قطعية الصدور عندنا؟!

وبهذا يظهر أنّ الكثير من أخبار الآحاد الثقات ظنيّة الصدور، وأنّ هذا الظن وإن كان قوياً أحياناً إلاّ أن حجيته تبقى بحاجةٍ إلى دليل، ولا يختلف الدليل بين أن يكون ممّا توافق عليه العقلاء ثمّ أمضاه الشارع، أو أنّ الشارع بنفسه اعتبر ظنيَّ الصدور حجّةً[1].

(١) صادق لاريجاني، الاستدلال الروائي في علمَي الكلام والتفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥: ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

وهذه الملاحظة التي سجّلها لاريجاني وغيره صحيحة بهذا التفسير للقضيّة، ويبدو لي أنّ الشيخ معرفت يمكن أن يكون قد قصد أحد أمرين:

أ ـ إنّه أراد أن يقيم التعبّد الشرعي على أمرٍ عقلاني، فكأنّه قصد أنّ اعتبار وحجيّة خبر الثقة ليست مسألة مجرّد تعبّديّة لا تقف خلفها خصوصيّات تبريريّة عقلانيّة، بل الذي حصل أنّ خبر الواحد أخذ قيمته الشرعيّة من كونه يحمل صفاتٍ ذاتية فيه تملك في نفسها اعتباراً وقيمةً عقلائيّة وعقلانيّة، فقوّة الكشف في خبر الثقة هي التي حملت العقلاء على الرجوع إليه في أمورهم، وما قام به الشارع ليس تأسيساً لأمرٍ جديد حتى نصفه بالتعبّد، بل هو مجرّد موافقة على سلوك العقلاء المنطلق من خصوصيّة يحملها خبر الثقة، وهي خصوصية الكشف عن الواقع، وهي خصوصيّة ذاتيّة فيه.

فكأنّ معرفت أراد الخروج من مفهوم التعبّدية المحض إلى مفهوم الاعتبار القائم على خصوصيّة حقيقيّة في الشيء المعتَبر، بيد أنّه لم يكن موفّقاً في التعبير، ولا في كيفيّة توظيف هذه الفكرة في الاستنتاج، كما ظهر من مداخلة الشيخ لاريجاني.

ب ـ إنّه أراد من الدلالة الذاتيّة أو الخصوصيّة الذاتيّة، ما لا يحتاج إلى تعبّد بالمعنى الذي نعرفه في خبر الواحد الظنّي، فكأنّ الشيخ معرفت لم يرَ خبر الواحد الثقة مفيداً للظنّ حتى يحتاج إلى حجيّة تعبديّة في فضاء تكاليف دينيّة، وفي الوقت عينه يدرك تماماً أنّه لا يفيد القطع وإلا لم يكن هناك معنى للبحث في حجيّته وقيمته واعتباره، لكنّه يفيد علماً عقلائيّاً، ولعلّه هو الاطمئنان الذي يبحثه الأصوليّون، **فالشيخ معرفت يريد إخراج خبر الثقة من الظنون التي تحتاج لتعبّد، إلى مرحلة أعلى يتحوّل فيها خبر الثقة إلى خبر له كاشفيّة ذاتية علميّة بالمفهوم العقلائي للكلمة، وهذا ما أمضاه الشارع وتعامل معه بالقبول والترحاب، فالممضى هو جانب الإراءة في الخبر عند العقلاء، لا الجري العملي منهم على وفق الخبر.**

فالشيخ معرفت يريد إرجاع اعتماد العقلاء على خبر الثقة إلى خصوصيّة الكاشفية

فيه، وهي كاشفية تامّة عقلائيّاً، رغم كونها لا تبلغ مستوى القطع الذي يحمل حجيّته الذاتية كما هو المعروف، ولهذا نجد في عبارة الشيخ معرفت في مقدّمته على تفسيره الجامع الأثري ما نصّه: «والذي يبدو لنا أنّ حجيّة خبر الواحد (الجامع لشرائط الاعتبار) لم تكن مستندةً إلى دليل تعبّدي (بأن تعبّدنا الشارع به)، وإنّما هي سيرة عقلائية مشى عليها عرفهم العام وجرى معهم الشارع الحكيم في مرافقة رشيدة، فلا تعبّد هناك إطلاقاً كي يُلتمس ترتّب أثر عملي عليه أو يكون الشارع استهدف تكليفيّاً، وإنّما هي مسايرة مع أعراف العقلاء في مناهجهم لتنظيم الحياة العامّة، **وكان إخبار الثقة الضابط هو أحد أسباب العلم عندهم**، فأمضاه الشارع وواكبهم في هذا المنهج الحكيم، وما ورد من آيات وروايات بشأن اعتبار خبر الثقة الأمين إنّما هي شواهد على هذا الإمضاء والموافقة، ففي الحقيقة إنّه إرشاد إلى ذلك الاعتبار العام، وليس مجرّد تكليف بالتعبّد محضاً»[(١)].

فخبر الثقة ليس علماً في واقع الأمر بحيث يحمل الكاشفيّة التامّة القطعيّة، لكنّه علمٌ عند العقلاء يفيدهم العلم بمفهومهم له، ويتعاملون معه ويبنون عليه بوصفه علماً، والشريعة أمضت ذلك، وخلف هذا الاعتبار العقلائي توجد خصوصيّة ذاتية في الخبر هي التي منحته هذه المكانة عند العقلاء الذين لا يعرفون شيئاً اسمه التعبّد.

فالذي يبدو لي أنّ معرفت أراد سلب صفة التعبّد المحض عن خبر الواحد ليجعل العودة إليه نحو عودةٍ إلى مرجعيّة معرفيّة عقلائيّة أمضاها الشارع، وما دام مرجعيّةً معرفيّة للواقع، فالإمضاء يوجب جعل حجيّة الخبر شاملةً للأمور غير العمليّة.

وبهذا يتخلّص الشيخ معرفت من إشكالات الشيخ لاريجاني عدا مشكلة واحدة، وهي واقعيّة اعتبار العقلاء أخبار الوسائط وواقع التراث الحديثي بما يحمله من مشاكل سنديّة ومضمونيّة خبراً مفيداً للعلم العقلائي ومن أسباب العلم عندهم، فهذا أمر إن لم نجزم بعدمه فهو مشكوك جدّاً، ويكفي التشكيك في كون العقلاء يعتبرون خبر الوسائط

---

(١) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ١٢٨.

ضمن هذه الحال خبراً علميّاً اطمئنانيّاً مادامت السيرة دليلاً لبيّاً. نعم لو اتفق أن حصل لنا من خبرٍ هنا أو هناك أو من مجموعات خبريّة الوثوقُ الشخصي أو الاطمئنان أو اليقين، فلا مانع من ذلك، بل هو حاصل في الجملة كما هو واضح.

٢.٤. ثلاثيّة: التعبّد والأثر العملي والتوافق، التهافت في نظريّة معرفت

التعليقة الثانية: ما أورده أيضاً الشيخ صادق لاريجاني، من أنّه يوجد تهافت في كلام معرفت فيما يتعلّق بنفي التعبّد بالعمل بخبر الواحد الثقة فهو يقول: (.. وقد اتفق البشر على أن يرتّبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبّد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية).

فإذا لم يكن الأمر من نوع العقد والتعبّد المحض فهل من حاجةٍ للـ(التوافق)؟! وهل يكون ترتيب الأثر ـ حينئذ ـ توافقيّاً؟ هل يمكن أن نقول: إنهم يتعاملون معه بوصفه واقعاً محرزاً ومعلوماً؟ إنّ تعبير (اتفقوا على ترتيب الأثر) ليس إلاّ ضرباً من التوافق العملي بين العقلاء في أن يرتّبوا أثراً على خبر الواحد على غرار ترتيبهم في الأمر القطعي، أو أنهم يتعاملون معه كما يتعاملون مع الواقع المعلوم، لكن جميع هذه التفسيرات لا تتجاوز مفهوم كونها (توافقاً عمليّاً).

أمّا قضية صدق مفهوم (التعبّد) على (التوافق العملي) وعدمه، فهو لا يؤثر كثيراً على النتيجة؛ فهو ممكن من ناحيةٍ وممتنع من أخرى؛ فإذا كان المقصود من (التعبد) ما هو خالٍ من أيّ مناط وملاك فلن يكون بناء العقلاء في باب حجيّة خبر الثقة تعبدياً؛ إذ لابد من دخالة الدلالة الظنية الناقصة لخبر الثقة في بناء العقلاء، وإن كان المقصود من (التعبديّ) المفتقر لبناء العقلاء وتوافقهم العملي، فإنّ حجيّة خبر الواحد الثقة هنا ستغدو أمراً تعبدياً؛ لأنّ دلالتها هنا ليست تامةً وبحاجة للتعبّد والتوافق العملي. فليس لموضوع إطلاق التعبّد على توافق العقلاء وعدمه دور في أصل البحث.

بل إنّ قوله باتفاق البشر على ترتيب أثر على إخبار الثقة، لابد أن يكون أثراً منسجماً مع ما يتوافقون عليه من رأي، فإن لم يكن هناك أثر يُذكر فما الفائدة من ترتيب الأثر؟! وما معنى الانسجام معه؟ وعندما يقول: (فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم) يعني أيضاً أنّ هذا التعامل عقلائيّ بحت؛ ليترتب عن طريق هذا التوافق الأثر المحرز والمعلوم على خبر الواحد، وإلا ماذا سيكون معنى ذلك؟ فلو قيل: إنّ البشر متفقون على ترتيب الأثر في موضعٍ ما فيفترض أن يكون أثراً عيّنه العقلاء أنفسهم وفقاً لأمرٍ ما، أما في مجال الاعتقاد والتفسير والأمور النظرية فما هو الأثر المفترض؟ وعلى أيّ شيء يترتب؟[1].

لكنّني أظنّ أنّ الشيخ لاريجاني ربما بالغ في التوقّف عند هذا التعبير الذي استخدمه معرفت؛ وذلك أنّ مراد معرفت من اتفاق البشر في مطلع كلامه المتقدّم، ليس التوافق، وإنّما الإجماع الواقع بلا تعاقد، بل لكونهم ينطلقون من عقلائيّتهم التي تدفعهم لاعتماد خبر الثقة معياراً في المعرفة الحياتيّة، لا منهجاً في السلوك والجري العملي فقط، وفقاً لتفسيرنا الثاني لكلام معرفت آنفاً، فلا تهافت في كلامه هنا. تماماً كما نقول اتفق البشر على استحالة اجتماع النقيضين، فإنّ الاتّفاق هنا ليس تعاقديّاً، بل هو تعبير يراد منه وضوح الأمر المتفق عليه.

وأمّا الإشكال على توافق العقلاء، بأنّه لابدّ وأن يحمل معه أثراً عمليّاً، وهو مفقود في القضايا المعرفيّة، فقد تقدّم التعليق الجزئيّ عليه، وسيأتي المزيد قريباً فانتظر.

هل سيتمكّن الأصوليّون من حلّ معضل حجيّة الدلالة في غير الفقهيّات؟!

ولنا أن نشكل على الشيخ لاريجاني ـ والأصوليّين الرافضين هنا ـ نقضاً، بأنّه هل المعاني التي نحصل عليها من نصوص الكتاب والسنّة في التفسير والعقائد والتاريخ وغيرها.. هل هي يقينيّة قطعيّة أو أنّها اطمئنانيّة وثوقيّة أو أنّها ظنيّة ترجيحيّة؟

---

(١) صادق لاريجاني، الاستدلال الروائي في علمَي الكلام والتفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

فإذا قال بأنّها يقينيّة قطعيّة، فقد بالغ أعظم المبالغة، فأين هو اليقين السينوي البرهاني هنا حتى يأخذ حجيّته وكاشفيّته من نفسه؟! وليرشدنا إلى مقدّمات البرهان التي تجعل من (المستحيل) أن يكون المتكلّم قد قصد معنى آخر غير ما فهمناه، حتى في أكثر النصوص صراحة ونصيّةً.

وإذا قال بأنّها جميعاً ظنيّة، انسدّ باب المعرفة غير الفقهيّة من كلّ الكتاب والسنّة، ولم يعد النصّ الديني كلّه مرجعاً في أيّ شيء غير الفقه؛ لبناء الحجيّة على التنجيز والتعذير والأثر العملي عندهم.

وإذا قال بأنّها اطمئنانيّة ولو أحياناً، ونعوّل على الاطمئنان، قلنا له بأنّ حجيّة الاطمئنان إمضائيّةٌ أيضاً بعد توافق العقلاء على مرجعيّته المعرفيّة، فإذا كان التوافق والإمضاء موجبَين لفقدان الاطمئنان والعلم العادي قدرة الكشف وصيرورته كالظنّ، لزم عدم إمكان الاعتماد على أيّ نصّ مطلقاً في غير الفقه، دون إمكانيّة للفرار من هذا الانسداد بحجيّة مطلق الظنّ هذه المرّة، فهل يمكن للشيخ لاريجاني أن يدلّنا على أصل مرجعيّة القرآن والسنّة في غير الفقه؟! وكيف يمكن التصديق بعد هذا بمرجعيّتهما؟!

هذا يعني أنّه لو قصد الشيخ معرفت هنا عنصر الكاشفيّة العقلائيّة التامّة في الوثوق الاطمئناني الآتي من خبر الثقة، ولو لم تكن كاشفيّة قطعيّة نهائيّة، فلا يمكن أن يورد عليه لاريجاني بأنّه يرجع إلى توافق، ومن ثمّ يصبح تعبّديّاً، ولابدّ من فرض أثر توافقوا عليه فيه؛ لأنّ نفس هذا الإشكال سيرتدّ عليه في أصل مرجعيّة الكتاب والسنّة في غير الفقه، فتأمّل جيّداً.

٣.٤. ضعف التهويل بفقدان التراث التفسيري الأثري!

التعليقة الثالثة: ما سجّله غيرُ واحدٍ على الركن الثاني المتقدّم من أركان نظريّة الشيخ معرفت، وهو أنّه لو لم نقل بحجيّة الرواية التفسيريّة فهذا يعني حرمان الأمّة من تراث التفسير الأثري تماماً، ولن يعود لجهود النبيّ والأئمّة من قيمة إلا في عصر حضورهم

حتى نأخذ منهم الحديث مباشرةً باليقين.

وذلك أنّ هذا الكلام يفترض أنّه لا يمكن تحصيل اليقين في هذه الأخبار، مع أنّه ممكنٌ في الجملة وفي موارد متعدّدة، إما للتواتر أو للقرائن الحافّة ببعض الأخبار. يضاف إلى ذلك أنّ قيمة هذه الأخبار لا تتوقّف على الحجيّة بالمفهوم التعبّدي فهي مرشد للحقيقة ومبيّن لما لم يلتفت إليه العقل بحيث التفت إليه الآن، فلها دور تعليمي عظيم، فهل الآيات الدالّة على وجوب طاعة الله وشكره ووجوده تصبح بلا معنى؛ لأنّها تدلّنا على ما ندركه بعقولنا وتوقظنا لذلك؟! بل هل ينسدّ باب تفسير القرآن من دون التفسير الأثري حتى نتحدّث عن وضعٍ كارثي؟! هذا فضلاً عن أنّ روايات التفسير الأثري قلّما يوجد فيها خبر صحيح السند على شروط الشيخ معرفت نفسه، فأغلبها ساقطٌ عن الاعتبار ولو قلنا بحجيّة الرواية التفسيريّة التي يُجبر بها الثقة، فراجع أعمال الشيخ معرفت في رصده لأمّهات كتب الرواية التفسيريّة، بل هل تمّ تحقيق حجم الروايات الصحيحة السند من غيرها في الرواية التفسيريّة عموماً؟![1].

بل يمكن أن نضيف، بأنّ هذه الطريقة في التهويل لا يمكن أن تشكّل في نفسها استدلالاً علميّاً؛ فإذا كان جعل الحجيّة ممكناً ودلّ الدليل عليه، ارتفعت المشكلة، أمّا إذا كان جعل الحجيّة غير ممكن هنا، فكيف نريد تحويل غير الممكن إلى ممكن بالتهويل بفقدان الموروث، بل لو فرضناه ممكناً لكنّه لم يدلّ عليه دليلٌ، فهل بخوف فقدان الموروث يصبح هنا دليلٌ على الحجيّة؟! فهل نحن في سياق اختلاق المبرّر لأخذ هذه الروايات أو في سياق

(١) انظر: أيازي، العلامة معرفت وحجيّة خبر الواحد في التفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٤ ـ ٤٥: ٧٩، ٨٦؛ ولاريجاني، الاستدلال الروائي في علمَي الكلام والتفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ وكاظم قاضي زاده ومريم جعفري، تحليل تفاوت ديدكاهاى قائلان به حجيّت اخبار آحاد در حوزه تفسير، مجلة علوم حديث، السنة السادسة عشرة، العدد ١ ـ ٢: ١٤؛ ومهريزي، روايات تفسيرى شيعه، گونه شناسى وحجيّت، مجلّة علوم حديث، السنة الخامسة عشرة، العدد الأوّل: ٣٤.

معرفة الموقف منها من البداية؟! إنّ طريقة معرفت لم تكن منهجيّة في هذه النقطة فيما يبدو لي.

٤.٤. انعدام الإجماع والتوافق على حجيّة الخبر التفسيري

التعليقة الرابعة: ما ذكره الشيخ صادق لاريجاني أيضاً، من أنّ ما استشهد به الشيخ معرفت أخيراً من عمل العلماء على الأخذ بخبر الثقة في التفسير، يمكن مناقشته، وذلك:

أ ـ إنّ الكثير من المتقدّمين خالفوا أصل حجيّة خبر الثقة، كالمرتضى وابن إدريس وغيرهما، فكيف يمكن ـ مع ذلك ـ ادّعاء تأييد كبار العلماء ومنذ البداية لخبر الواحد في التفسير؟!

ب ـ ليس البحث الحالي في هذا المقال حول حجيّة خبر الواحد مطلقاً، إنّما هو حول حجيّته في التفسير والعقائد؛ فالشيخ الطوسي مع ما يُنقل عنه من دعوى الإجماع على العمل بخبر الواحد، إلاّ أنه عندما يصل إلى ذلك في باب التفسير ينفي حجيته، كما تقدّم نقل نصّه في تفسير التبيان.

بل إنّ الشيخ الأنصاري في بحث اعتبار الظنّ في أصول الدين من كتاب الرسائل يقول: «قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة ـ بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازمة ـ: وأما ما ورد عنه في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ خبر الواحد ظنيٌّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العملية؟!» وكذا ينقل عن الطوسي قوله بالاتفاق على عدم جواز الاعتماد على أخبار الآحاد في أصول الدين إلا من بعض غَفَلَةِ أصحاب الحديث.

ومعه، فما معنى الاستناد إلى جري العلماء وسلوكهم عبر التاريخ هنا؟![1].

---

(١) انظر: لاريجاني، الاستدلال الروائي في علمَي الكلام والتفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

بل يمكننا أن نضيف بأنّه لو سلّم جريهم فما هو الوجه في حجيّته؟! والمسألة اجتهاديّة واضحة، بل أصلها ـ وهو حجيّة الخبر ـ بنفسه اجتهاديّ ومحلّ نقاش ونظر منذ قديم الأيّام، ودعوى انعقاد السيرة المتشرّعية في هذا المجال تحتاج لدليل، وسيأتي ما يفيد.

ومن هنا نخلص إلى أنّ ما قدّمه الشيخ معرفت غير مقنع في منهج طرحه وأدلّته، ما لم نقم بتفسير كلامه ـ كما هو غير بعيد ـ بإرادته حجيّة الوثوق الاطمئناني بالرواية التفسيريّة، وهذا أمرٌ صحيح؛ غير أنّه يواجه مأزقاً ميدانيّاً، من حيث انعدام شروط التحقّق في غالب الأحيان، علماً أنّ هذا المسلك لا يرتهن لوثاقة الراوي وحجيّة الخبر وفق قواعد الوثاقة وحرفيّات علمَي: الرجال والدراية.

٥ ـ الموقف المختار من الرواية التفسيريّة

لاتخاذ موقف من الرواية التفسيريّة ـ في ضوء المداخلات التي طرحناها مع المساهمات السابقة والتعليقات عليها ـ يمكننا القول بأنّ نقطة الارتكاز الأصليّة في موضوع بحثنا هي مفهوم الحجيّة، حيث لاحظنا أنّه كلّما فسّرت الحجيّة بجانب التنجيز والتعذير، تمّ إبعاد الحجيّة عن خبر الواحد في التفسير، ومن ثمّ صرنا مضطرّين لالتماس أثر عملي يمكن إخضاعه للتنجيز أو التعذير، كما فعل الخوئي. وإذا كان الخوئي قد استنتج أثراً من نوع تصحيح الإخبار، أو أمكننا فرض آثار أُخر من نوع حرمة النسبة بما يعاكس مفاد الخبر الآحادي، فإنّ العمليّة التفسيريّة في ذاتها ـ كما قلنا سابقاً ـ لم تتغيّر، والمفروض أنّ بحثنا في مرجعيّة الرواية في التفسير، لا في مرجعيّتها في إخبار الآخرين عن أمرٍ بوصف الإخبار فعلاً جوارحيّاً.

ومن هنا، يمكن فهم الحجيّة في التفسير بمعنى تصحيح الاستناد إلى الخبر الآحادي في تكوين البناء النفسي التسليمي، وعقد القلب والخضوع لهذا المعنى التفسيري، ولو لم أكن متأكّداً من نسبته للنبيّ، وليس بمعنى حصول تحوّل حقيقي تكويني في أُفق الذهن يغيّر

من طبيعة الانكشاف الظنيّ الآتي من خبر الواحد.

إلا أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا، كما طرحه بعضهم فعلاً: هل يمكن تصوّر عقد القلب والتسليم مع عدم حصول العلم عند العقل؟ ولو أمكن التصوّر فهل يوجد دليل على وجوب هذا التسليم في هذه الحال؟ وما هو؟[١].

وهذه الإشكاليّة كان أثارها المحقّق العراقي بلغة كليّة، حيث قال في بدايات بحث التعبّد بالظنّ ما نصّه: «يبقى الكلام فيما لو تفحّص وحصل له الظنّ في أنّه هل يقوم ظنّه مقام العلم في ترتيب آثار العلم عليه من وجوب التديّن والانقياد بمظنونه أم لا؟ والتحقيق هو الثاني، وهذا إذا كان الظنّ الحاصل من الظنون المطلقة التي لم يثبت حجيّتها لدى العقلاء فظاهر، وأمّا لو كان من الظنون الخاصّة المتّبعة عندهم في أمور معاشهم ومعادهم، فعدم قيام مثله مقام القطع في ترتيب آثاره عليه من التديّن والتسليم وعقد القلب على طبقه، إنّما هو من جهة كونها من الآثار العقليّة المخصوصة بالعلم؛ إذ حينئذ لا يُجدي مجرّد كونه من الطرق العقلائيّة في قيام مثله مقام العلم في ترتب الآثار المزبورة، خصوصاً مع عدم إطلاق لأدلّة اعتبار الظنّ عقلاً أو شرعاً بالنسبة إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن ترتيبها على نفس الواقع من دون احتياج إلى تعيّنه بالظنّ»[٢].

ويبدو من هذا الموقف وأمثاله أنّ عمليّة التسليم وعقد القلب هي نتيجة قهريّة لمستويات المعرفة العقليّة بالشيء، فما دامت الحجيّة لم تغيّر شيئاً منها فلا معنى للتسليم هنا، كما لا يشملها دليل الحجيّة.

ومعنى هذا كلّه أنّ العلم والاعتقاد وغير ذلك من الأمور النظريّة لا يمكن لتوافق العقلاء أو للحجيّة الشرعيّة أو العقلائيّة أن تغيّر منها شيئاً، ولا من آثارها التكوينيّة في

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٤٦.

(٢) العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٩٣.

أفق النفس والأحاسيس والمشاعر والانفعالات الذاتيّة الداخليّة.

لكنّ الذي يبدو لي صحيحاً، هو أنّ معنى حجيّة خبر الواحد في التفسير وأمثاله ليس ترتيب الأثر الجوارحي، وإنّما عقد البناء النفسي:

أ ـ أمّا معنى ذلك، فهو أنّه ليس المراد بالبناء النفسي حصول تحوّل معرفي في القوّة الاحتماليّة للخبر بفعل إلقاء الحجيّة عليه، فهذا واضح الفساد، بل بمعنى حصول نوعٍ من التباني النفسي على صحّة هذا التفسير إلى أن ينكشف الخطأ، فأنا أبني على أنّ هذا التفسير صحيح، وأتفاعل نفسيّاً معه كأنّه صادرٌ من المعصوم فعلاً، حتى يتبيّن لي الخطأ.

وليس التسليم من شؤون اليقين العقلي فقط، بل يمكن أن يكون التسليم من شؤون فعل القلب نفسه، بحيث يكون قراراً ذاتيّاً بالخضوع، فكأنّ حجيّة الخبر تطلب منّي أن أتوقّف عن التفكير في إمكانيّات خطئه، وأربّي نفسي على افتراضه صحيحاً وواقعيّاً، وأضاعف من التعامل مع القوّة الاحتمالية الترجيحيّة التي فيه، بدل استذكار القوّة الاحتماليّة الأخرى المعاكسة، ولهذا نجد أنّ الكثير من المتديّنين إذا وقفوا على رواية صحيحة السند حول تفسير آية قرآنيّة معيّنة، فإنّهم يشعرون بنوعٍ من الخضوع النفسي، ويرون أنّ هذا هو معنى الآية، مع أنّك لو سألتَهم عن اليقين لقالوا بأنّ هذا يمكن أن لا يكون قد صدر من المعصوم، لكنّ البناء العقلائي على حجيّة الخبر يدفعهم لنوع من التسليم وإغفال التعامل النفسي مع الاحتمال المرجوح، وهذا أمرٌ يلمسه الإنسان بالوجدان ومراجعة الحالة النفسيّة للمؤمنين في تعاملهم مع أمورٍ من هذا النوع.

ولكي أُجلي هذه الفكرة أكثر، نميّز بين حصول العلم مع عدم حصول التسليم القلبي والسكينة النفسيّة، وبين حالة حصول التسليم والسكينة مع عدم حصول العلم، فالحالة الأولى كالجالس مع الميت فهو يعلم بأنّه لن يقوم، لكنّ الاحتمال الضئيل الملحق بالعدم عنده ينمو، فلا يُسلّم قلبه فيقع في خشيةٍ واضطراب وكأنّه يحتمل قيامه بنسبة التسعين في المائة، والعكس صحيح فقد نجد شخصاً يحتمل قيام هذا الميت بنسبة العشرة في المائة،

لكنّه يعيش طمأنينةً وإيماناً بأنّه لن يقوم؛ لأنّ الثقةَ أخبره عن المعصوم بذلك مثلاً، فلا يحصل في نفسه شيء إطلاقاً، بل يتعامل نفسيّاً وكأنّه لن يقوم أبداً.

فهذان الشخصان جلسا معاً بجانب الميّت، والأثر الجوارحي فيهما واحد، لكنّ الحالة الجوانحيّة مختلفة، فعندما يأتيني تفسير من زيد من الناس للآية وليس له شاهد، فلا يحصل في قلبي تسليم أو خضوع، بينما عندما يأتيني الثقة بخبر عن النبيّ بأنّ تفسير الآية هكذا، وليس يعطني لذلك أيّ شاهد من داخل الآية أيضاً، فإنّني يحصل في قلبي نوع من التسليم والبناء على أنّ هذا هو التفسير حتى يتبيّن الخطأ، وهذا معنى حجيّة الخبر في حقّي.

ولعلّ ما يشهد لصحّة ما نقول هو أنّ النصّ القرآني تحدّث عن يقين الكثير بصحّة ما جاء به الأنبياء، لكنّهم ليسوا بمؤمنين ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾، فالإيمان أمرٌ فوق المعرفة، ويتقوّم بالتسليم بالأمر الذي يبلغنا، فيكون فعلاً اختياريّاً عندما تتوفّر مقدّماته، فالدين يطالبنا بالإيمان عند حصول العلم لنا، فلو كان الإيمان هو العلم لكان أغلب الكفّار الذين واجهوا الأنبياء مؤمنين، وهذا غريب جداً، فجحودهم ليس بمعنى مجرّد الإنكار العلني للنبوّة بل بمعنى التمرّد الباطني عليها رغم العلم بواقعيّتها.

ب ـ وأمّا الدليل على وجوب هذا التسليم وعقد القلب، فهو نفس دليل حجيّة الخبر، من حيث إنّ العقلاء يعتمدون على الأخبار في الأمور النظريّة، بمعنى حصول نوع من التسليم بمفادها بحيث لو كان هناك أثرٌ عمليّ لاحق لرتّبوه، لا أنّ الحجيّة تلحق الخبر عند مجيء الأثر، فالحجيّة لا تلاحق الأثر وتتبعه، بل يمكن ترتيب الأثر على الأمر الحجّة عندما يتوفّر هذا الأثر لذلك الحجّة.

وقيمة هذه الحجيّة هي دفع المكلّفين للتسليم بمجموعة مفاهيم بينها ما هو الصحيح؛ بهدف أن يحفظ المولى سبحانه حضور المفاهيم الصحيحة في مجموعة المفاهيم الدينية التي

عندهم وعدم ضياعها من أذهانهم وحضورهم النفسي.

ولا نقصد من منح الحجيّة للخبر، منحه الحجيّة في ظرف كونه مظنون الكذب أو مظنون الخطأ، فقد قلنا سابقاً بعدم حجيّة الخبر الذي يكون كذلك فانتبه، حتى لا تختلط الأمور هنا، فهذه هي دائرة بحثنا في هذا المقام.

والنتيجة إنّنا نتعقّل جعل الحجيّة للظنّ في الأمر التفسيري، والسيرة العقلائيّة ـ إذا صحّحنا قيامها على الظنّ الخبري ـ فهي منعقدة عليه، بلا فرق بين الأثر الجوارحي والأثر الجوانحي الذي تكلّمنا عنه، لهذا تجدهم ينظرون في داخل نفوسهم لمن قال الثقة عنه صفةً غير أخلاقيّة نظرةً يبنون معها على سوئه، رغم أنّ الأثر الجوارحي لا وجود له أحياناً، بل لعلّنا نقول بأنّ العقلاء إنّما يرتبون أثراً عمليّاً على خبر الثقة؛ لحصول هذا التسليم القلبي في داخلهم لخبره مسبقاً، فيكون التسليم الباطني سابقاً على التسليم الجوارحي الذي يعني ترتيب الأثر الخارجي، فتأمّل جيّداً.

ثانياً: حجيّة الحديث في مجال علم الكلام والاعتقادات الدينيّة

يحظى هذا الموضوع بأولويّة عالية، وقد كان ـ وما يزال ـ مسرحاً للنقاش بين المسلمين، وداخل مذاهبهم، فهل يمكن البناء على الظنّ وخبر الواحد في مجال الأمور العقائديّة؟ وكيف؟ وهل يعقل ذلك؟ وما معناه؟ وما هو الدليل؟ وما هي النتائج المترتّبة على المواقف المختلفة في هذا الموضوع؟

١ـ وجوب النظر في المسألة العقديّة، نقطة الانطلاق

يسير هذا الموضوع عادةً ضمن سياق محدّد، يبدأ من وجوب النظر لمعرفة الباري تعالى، فهل يجب النظر والفحص عن وجود الله سبحانه بحيث نحسم مسألة الخالق ومستتبعاتها أو لا؟ وإذا كان هذا الوجوب ثابتاً علينا فما هو منشؤه ومن الحاكم والقاضي به؟ وسوف أمرّ سريعاً على هذه القضيّة؛ لأنّها مجرّد تمهيد للدخول في صلب الموضوع،

فلن أُطيل ولن أوسّع مع أنّ للتوسعة مجالاً.

وأرى ضرورة التمييز بين مفهومين لوجوب النظر الذي طرحه علماء الكلام، وهما:

المفهوم الأوّل: أصل البحث والفحص والمتابعة للوصول إلى نتيجة في قضيّة الألوهيّة ومستتبعاتها.

المفهوم الثاني: ضرورة كون الوصول إلى نتائج في قضيّة الألوهيّة ومستتبعاتها عبر الاستدلال والبرهان، ولا يكفي مجرّد حصول العلم مهما كان منشؤه.

ومن وجهة نظري تختلف نوعيّة المرجع المعرفي الذي نرجع إليه في هذين المفهومين:

ففي المفهوم الأوّل، يمكن القول بأنّه من الطبيعي أن لا يكون منشأ هذا الوجوب ـ في لحظة تساؤلنا الأوّل الذي يشكّل نقطة الصفر في انطلاقة البناء العقدي ـ هو الشرع؛ لأنّ المفروض أنّ الشرع ليس بثابتٍ لنا في هذه المرحلة؛ فلا يوجد عنصر إلزام فيه تجاهنا على هذا الصعيد، ومن ثم فلا مبرّر لما سلكه بعض العلماء المسلمين من الرجوع في الجواب عن هذا التساؤل إلى النصّ بوصفه مرجعيّةً إلزامية فعليّة تنجيزيّة في وجوب النظر حال كون الناظر في لحظة الانطلاق، بل المفترض في تلك اللحظة الرجوع إلى ما ثبت لنا أنّه مصدر معرفي وأخلاقي؛ وليس إلا العقل والوجدان الذاتي.

نعم، ليس هناك مانع من الرجوع للشرع في أصل النظر في بعض التفاصيل العقديّة التي تتفرّع على حصول الإيمان بالله والنبوّة وحجيّة الشرع، كما في أصل الإمامة بوصفها أمراً عقديّاً ـ كما يراه الشيعة ـ فلا مانع من الرجوع للشرع في ذلك بعد الاعتقاد بالنبوّة والقرآن.

وأمّا في المفهوم الثاني، فلا مانع من مرجعيّة النصّ والعقل معاً، بمعنى أنّه كما أنّه يمكن الرجوع للعقل لمعرفة هل أنّه يجب علينا النظر الاستدلالي في القضيّة العقديّة، كذلك يمكن الرجوع للشرع فيها، لكن بعد فرض حصول الإيمان بالشرع، ولو لم يكن هذا الإيمان عن برهان، بناءً على عدم وجود مانع من التفكيك بين البرهان والعلم والإيمان،

فالمتديّن العامي يمكن أن يخاطبه الشرع بوجوب تحصيل الدليل على ما آمن به، ولو كان هذا الذي آمن به هو أصل وجود الله.

وعلى أيّة حال، فقد قدّم علماء الكلام الإسلامي مساهمات هنا، خاصّةً مَن تقدّم منهم ـ مع دعوى الإجماع على الوجوب هنا عقلاً أو نقلاً[1] ـ وأبرز دليلين عندهم هما:

الدليل الأوّل: ما ذكره غير واحد من أنّ معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف حسنٌ بالضرورة[2]. ومعنى هذا الكلام ـ بصياغتنا ـ أنّه حيث يوجد خلاف في قضيّة وجود الله سبحانه، وأنّ خلف وجوده سلسلة من التوابع وعلى رأسها بعث الأنبياء، وأنّ في مخالفتهم عقوبات، فإنّ احتمال صدق هذا المشهد موجود، ومن ثمّ لزم البحث والفحص في القضيّة الإلهيّة؛ لدفع الخوف الناتج من هذا الاحتمال، أو لدفع الضرر المحتمل من وراء ذلك، فما دام هذا الاحتمال موجوداً، ولم يفرّغ الإنسان ذاته من تأثيراته فإنّ العقل نفسه يقضي بضرورة البحث والنظر في هذه القضيّة المصيريّة، لحسمها سلباً أو إيجاباً أو على الأقلّ النظر فيها للأمن من العقاب المحتمل على تقدير وجوده.

ولا شكّ أنّ هذا الاستدلال مبنيّ على التحسين والتقبيح العقليّين، كما أنّه صحيحٌ في نفسه بناءً على ذلك؛ فأيّ إنسان يرجع لوجدانه ويُدرك صغرى الموضوع، بحيث يتحقّق في نفسه وَعْيُ قضيّة الله وتأثيراتها ويَحْتَمِل وجودها، فإنّ العقل يدفعه للنظر لتأمين نفسه من المخاطر المزعومة، فما لم يصل إلى قرار ووضوح في الأمر، فإنّه يشعر بالتقصير.

وأمّا ما ذكره بعض المتكلّمين من أنّه قد لا يكون هذا الإنسان مطلعاً على وجود نقاش

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف ١: ١٤٧.

(٢) انظر: الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٦١؛ والحلّي، كشف المراد: ٣٤٧؛ والمقداد السيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ٤٨؛ وشرح الباب الحادي عشر: ١٨؛ واللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٢: ٤٣١.

وجدل واختلاف في قضيّة الألوهيّة ومستتبعاتها، فلا يحصل لهم خوف منها[1]، فهو مفيد في نفي وجوب الاستدلال والنظر الاستدلالي في القضيّة، لا في نفي وجوب النظر، بمعنى أنّنا أمام فكرتين:

أ ـ أصل وجوب النظر في قضيّة الألوهيّة ومستتبعاتها، وهذا لا يمكن إبطال الاستدلال المتقدّم فيه، إلا بإثبات أنّ الشخص لديه يقين بوجود الله ـ مثلاً ـ أو بعدم وجوده، فهنا لا معنى لمطالبته بوجوب النظر، أمّا في غير ذلك، ومع التفاته إلى القضيّة فيلزمه الدليل المتقدّم، وغالب الناس ـ إن لم يكن جميعهم ـ يلتفتون لهذا الموضوع.

ب ـ النظر الاستدلالي في قضيّة الألوهيّة ومستتبعاتها، بمعنى أنّه حتى لو كان الإنسان مؤمناً بالله فهل يجب عليه النظر الاستدلالي في القضيّة أو يكفيه إيمانه؟

وهذا بحثٌ آخر يختلف عن الأوّل كما قلنا، ويصحّ الردّ عليه ـ لو كان دليله هو الدليل الأوّل هنا ـ بما تقدّم من مناقشة بعض المتكلّمين.

وحيث إنّ كلامنا حاليّاً في النقطة الأولى، فإنّ هذه المناقشة لا محلّ لها.

الدليل الثاني: لزوم شكر المنعم، حيث ذكروا أنّ مصدر نعم الإنسان ليس نفسه بل شخصٌ آخر، والعقل يدفع لشكر المنعم المحسن علينا، وحيث لا يمكن الشكر إلا بمعرفة المشكور، ليكون الشكر متناسباً مع حاله، فيلزم ـ عقلاً ـ معرفته تمهيداً لشكره، وبما أنّ المعرفة متوقّفة على النظر، فوجب النظر الذي هو الفكر، وهو عبارة عن ترتيب أمور ذهنيّة يتوصّل بها إلى معرفة شيء آخر[2].

إلا أنّه يمكن التحفّظ على هذا الاستدلال هنا؛ فإنّه:

أ ـ إن قصد به البرهنة على لزوم المعرفة الاستدلاليّة بالمنعم، فهو واضح الفساد، إذ

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف ١: ١٦٢.

(٢) انظر: المرتضى، جمل العلم والعمل: ٣٦؛ والحلّي، كشف المراد: ٣٤٧؛ وأجوبة المسائل المهنّائيّة: ١٤٨؛ والمقداد السيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ٤٨؛ وشرح الباب الحادي عشر: ١٨؛ واللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٢: ٤٣١.

بعد معرفته ـ من وجهة نظر الشخص نفسه ـ ولو من دون دليل، كفى ذلك لتفعيل الشكر بما يرفع الوجوب العقلي.

ب ـ وإن قصد البرهنة على أصل وجوب النظر والتأمّل، فإنّ غاية ما يحكم به العقل هنا هو حُسن الشكر بالمعنى الجامع الأعمّ، لا وجوبه العقلي بحيث لو لم يفعل لكان مذموماً، بل الأمر هنا لا يمكن فكّه عن الدليل الأوّل بوجهٍ من الوجوه، وذلك أنّه قد نحتمل أنّه لا يوجد مفهوم الإنعام من العاقل حتى يجب الشكر، فقد لا يكون هناك إلهٌ أساساً، بل تكون النعم من الطبيعة نفسها بلا عاقليّة، ومعه أيّ عقل يلزمنا بالشكر هنا قبل تحديد هويّة المنعم، والمفروض أنّنا لا نعرف هل يحتاج لشكرٍ أو لا؟

وبعبارةٍ أخرى: إنّ وجود المنعم العاقل شرطُ وجوبٍ لوجوب شكر المنعم، وليس شرطَ وجود، فقبل معرفة وجود المنعم العاقل لا يمكن أن يكون حكم العقل بوجوب شكر المنعم محرّكاً لنا نحو وجوب معرفته، فكأنّ المستدلّين هنا استدلّوا وهم فارغين عن وجود الله تعالى، مع أنّ المفروض أن ينظروا في حكم العقل في ظرف عدم معرفة أصل مسألة وجود الله؛ لأنّنا نبحث في أصل مسألة النظر من نقطة الصفر، نعم لو كنّا نبحث في لواحق عقديّة أمكن الحديث في مثل هذه الحال.

وبعبارة جامعة: أصل وجوب شكر المنعم بهذه الطريقة محلّ تأمّلٍ شديد.

بل لو سلّمنا بالوجوب، فيمكن تحقّقه بلا حاجة لمعرفة الخالق بالتحديد، بحيث يمكن للمكلّف أن يتوجّه إليه بعنوانه الإجمالي فيشكره، وإن أُريد من الشكرِ الشكرُ العملي بتنفيذ أوامره، فهو غير محرز الوجوب كما قلنا.

وخلاصة القول: إنّ أصل الفحص العقائدي مرجعه الجذري إلى لزوم دفع الضرر المحتمل، خاصّة مع قوّة وشدّة هذا المحتمل.

٢ ـ تقسيم المسائل العقائديّة، بداية تحديد منهجيّة المعالجة

بعد أن علمنا بأنّ العقل حاكمٌ بضرورة تحصيل المعرفة العقديّة تمهيداً لدفع الضرر

المحتمل، يأتي فوراً تساؤلٌ آخر: هل أنّ هذا العقل يظلّ يطالبني بالمعرفة في قضيّة الألوهيّة ومستتبعاتها على طول الخطّ، أو أنّ هناك حدّاً من المعرفة العقديّة بحيث لو وصلت إليه لم يعد يطالبني العقل بالمزيد بنحو اللزوم؟

ولو أردنا إعادة صياغة هذا التساؤل فيمكن القول: إنّ ما نجده اليوم من موضوعات عقائديّة دينيّة يبلغ حجماً هائلاً، فهل لو بدأتُ مشواري في النظر والمعرفة فأنا ملزمٌ ـ عقلاً أو شرعاً ـ بمدى أو مساحة معيّنة من المعرفة العقديّة أو يلزم تحصيل اليقين بكلّ تفصيل عقدي ولو كان بالغ الجزئيّة؟

ولعلّ هذا التساؤل هو ما دفع المتكلّمين والأصوليّين المسلمين للبحث، فأدّى بهم إلى تقسيم القضايا والمسائل الكلاميّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: هو ما يجب على المكلّف ـ عقلاً أو شرعاً، أو عقلاً وشرعاً معاً ـ تحصيل المعرفة به، ومن ثمّ تكوين الاعتقاد والإيمان به، أو بحسب صياغة الشيخ الأنصاري: «ما يجب على المكلّف الاعتقاد والتديّن به غير مشروط بحصول العلم، فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق فيجب»[1].

القسم الثاني: هو ما لا يجب على المكلّف تحصيل المعرفة به، لا عقلاً ولا شرعاً، لكن لو اتفق أن حصلت له المعرفة به لزمه تكوين الاعتقاد القلبي به وتشكيل إيمان وجداني نفسي على وفقه، أو فقل: هو ما يجب الاعتقاد به والتديّن إذا اتفق حصول العلم به.

وهذا التقسيم هو الذي (نتج أو) أنتج في علم الكلام الإسلامي البحثَ المعروف بـ (أقلّ ما يجب على المكلّف الاعتقاد به)، أو (ما يجب على المكلّف الاعتقاد به)، وإن كانوا هناك بحسب ظاهر كلماتهم يخاطبون المكلّف وفقاً لما توصّلت إليه قناعاتهم لاحقاً في مسألة الألوهيّة ومستتبعاتها، بوصفهم متديّنين بدينٍ معيّن.

لكنّ هذا التقسيم يفرض علينا مواجهة سؤال مركزي: إنّ هذا التقسيم إلى الآن

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٣.

افتراضي، ومن ثمّ كيف نتمكّن من تمييز المسألة الفلانيّة أنّها من القسم الأوّل أو الثاني؟ بل كيف نعرف أنّه هل يوجد مصداق للقسم الثاني أو لا؟

يقرّ الشيخ الأنصاري والسيد القزويني بأنّ تمييز القسمين مسألة (في غاية الإشكال)، ثم يحتمل الأنصاري أن تكون عمومات النصوص التي تحمل الحثّ على المعرفة شاملةً لكلّ شيء، مستدركاً بأنّ هذا لا يتوفّر إلا للأوحديّ من الناس[1].

وعلى أيّة حال، فالرأي السائد هنا تقريباً هو ما ذهب إليه غير واحد كالعلامة الحلّي، حيث قال: «أجمع العلماء كافّة على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وما يصحّ عليه، وما يمتنع عنه، والنبوّة والإمامة والمعاد»[2]. وهذا يعني أنّ هذه المذكورات هي من القسم الأوّل، وغيرها من القسم الثاني.

وعلى المنوال نفسه، نجد الشهيد الأوّل، حيث يقول في مقدّمات حديثه عن الصلاة: «ويجب أمام فعلها معرفة الله تعالى، وما يصحّ عليه، ويمتنع، وعدله وحكمته، ونبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، وإمامة الأئمّة عليهم السلام، والإقرار بجميع ما جاء به النبيّ صلّى الله عليه وآله، كلّ ذلك بالدليل، لا بالتقليد»[3]. ومثله الشهيد الثاني والمحقّق الكركي[4].

ولا توضح بعض هذه العبارات مساحة المعرفة الواجبة، فهل المراد المعرفة بأصل الإمامة، أو بتفاصيلها؟ وما هو الحدّ اللازم في المعرفة بصفات الله؟ هل الاطّلاع على هذه الصفات بعنوانها أو الخوض في معرفتها ووعيها بعمق؟ وإن كان الراجح في تفسيرها ـ

---

(١) انظر: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٣٨٤؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) شرح الباب الحادي عشر: ١٧.

(٣) الألفيّة والنفلية: ٣٨.

(٤) انظر: الشهيد الثاني، المقاصد العليّة: ٣٨ ـ ٤٦؛ والرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي ١): ٨٠.

خاصّة بقرينة دعوى الإجماع ـ أنّها تريد الخطوط العامّة في هذه العناوين.

ولعلّ هذا بعينه هو ما قصده آخرون من التعبير بوجوب المعرفة بالكلّيات دون التفاصيل، وإن كان تعبير الكلّيات والتفاصيل تعبيراً هلاميّاً، فيما نحتاج هنا لاستخدام لغة أكثر وضوحاً وتحديداً.

وعلى أيّة حال، فالمستند لما ذُكر هنا:

١ ـ إنّ مطالبة الناس بالتفاصيل تكليفٌ بما لا يطاق ولا يتوفّر إلا للعلماء والناقدين، كما نقلنا آنفاً عن الشيخ الأنصاري.

إلا أنّ هذا الوجه قد يناقش بأنّه لا مانع من الوجوب، ومن لا يقدر فيسقط عنه الوجوب، إمّا لاستحالة التكليف بغير المقدور أو لقاعدة رفع الحرج.

إلا أنّ المظنون أنّ الأنصاري وغيره أرادوا هنا تحليل طبيعة هذا الوجوب لدى عرضه على عموم المكلّفين، فإنّ مآله إلى تمكّن عدد محدود جداً من الناس، وعليه فهو ليس إلا أشبه بالوجوب الكفائي في روحه وقوّته، فلا معنى لتوجيه إلزام للجميع يُعلم من الأوّل أنّه لا يقدر عليه إلا القليل النادر، فهذه النكتة الثبوتيّة العقلانيّة تمنع عن إمكان التمسّك بأيّ إطلاق أو عموم داعٍ للبحث بصورة عامّة، فيفضي ذلك للشك في شمول دليل الوجوب هنا، وانصرافه للكليّات.

ويبدو لي أنّ هذا الكلام مبرَّر استدلاليّاً شرط كون مستند الوجوب نصيّاً، أمّا الوجوب العقلي، لو ثبت، فلا يمكن رفع إشكالنا المتقدّم بمثل هذا الكلام فيه، كما هو واضح.

٢ ـ الاستناد لبعض النصوص الروائيّة الدالة على كفاية مثل هذه العناوين العامّة في تحقّق الإيمان، وذلك مثل:

الرواية الأولى: خبر عيسى بن السَّرِي أبي اليسع، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها، الذي من قصّر عن معرفة شيء منها فسد دينه، ولم يقبل [الله] منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه

وقبل منه عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، والإيمان بأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحقّ في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها: ولاية آل محمّد صلى الله عليه وآله..»[1].

الرواية الثانية: خبر (أبي بصير)، قال: سمعته يسأل أبا عبد الله عليه السلام، فقال له: جعلت فداك، أخبرني عن الدين الذي افترض الله عز وجل على العباد، ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره، ما هو؟ فقال: «أعد عليَّ»، فأعاد عليه، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلّى الله عليه وآله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً وصوم شهر رمضان»، ثم سكت قليلاً، ثم قال: «والولاية» ـ مرّتين ـ، ثم قال: «هذا الذي فرض الله على العباد، ولا يسأل الربُّ العبادَ يوم القيامة فيقول ألا زدتني على ما افترضت عليك؟ ولكن من زاد زاده الله، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سنّ سنناً حسنة جميلة ينبغي للناس الأخذ بها»[2].

الرواية الثالثة: خبر عجلان أبي صالح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوقفني على حدود الإيمان، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وصلاة الخمس، وأداء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، وولاية وليّنا، وعداوة عدوّنا، والدخول مع الصادقين»[3].

ونحو ذلك من الروايات.

إلا أنّه يمكن المناقشة هنا بأنّه يوجد هنا بحثان يجب تمييزهما عن بعضهما:

أ ـ ما هي معايير الإيمان بحيث من دونها يخرج الإنسان عن الإسلام أو التشيّع أو

---

(١) الكافي ٢: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٢.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٨.

الإيمان أو نحو ذلك، ولا تترتّب عليه آثاره الدنيوية تارةً والأخرويّة أخرى؟ وهذا بحث مستقل قائم بنفسه، ولا يتطابق مع بحثنا هنا؛ لأنّ ما يكون مقوّماً للإيمان لازم المعرفة، فينفعنا هنا، لكن ليس كلّ ما لا يقوّم الإيمان، فلا يلزم معرفته أو الاعتقاد به ضرورةً.

ب ـ ما هو الواجب في المعرفة عموماً؟ فإنّه قد يجب تحصيل المعرفة بشيء وعقد القلب عليه، لكنّ المكلّف إذا خالف لا يخرج من الإيمان، فإنّ التفكيك بين الأمرين ممكن.

والظاهر من هذه الروايات أنّها تريد تحديد المعيار الأوّل، وليست بصدد المعيار الثاني، وإلا فهي مقطوعة الفساد؛ إذ لا شكّ في وجوب معرفة الكثير من الأحكام الشرعيّة والعمل بها غير الصلاة والزكاة، بل إنّ العديد من هذه الروايات لم تذكر المعاد، وهذا مثيرٌ للنظر، بل يبدو منها الاختلاف في بيان المفردات اللازمة زيادةً ونقيصة. نعم الرواية الأولى قريبة جداً؛ بقرينة حديثها عن عدم ضرر الجهل بغير هذه الأمور، وهو ظاهر في عدم لزوم معرفتها.

فالذي أفهمه منها هو أنّها بصدد بيان ما عليه مدار الدين، ويشكّل الأولويّة الأولى، وليست بصدد بيان كلّ الدين العقدي والعملي، فلا يصلح الاستناد اليها هنا، بصرف النظر عن أصل القبول بها من حيث الصدور أو من حيث المجموع.

٣ ـ ما هو الصحيح عندنا في مقاربة هذا الموضوع هنا، وذلك أنّ مستند وجوب المعرفة تارةً يكون عقلياً، وأخرى يكون نصيّاً شرعيّاً، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون مستند وجوب المعرفة عقليّاً، ومقتضى ذلك هو سقوط هذا الوجوب العقلي بارتفاع موجبه، فإذا كان الموجِب هو عبارة عن خوف الضرر المحتمل، ففي كلّ مورد يقف هذا الخوف ويرتفع ويصبح احتمال الضرر ضئيلاً للغاية لا يبالي به العقل، يسقط الوجوب، ولا يلزمه بعد ذلك النظر وتحصيل المعرفة الزائدة، وهذا قد يختلف باختلاف الأشخاص، فربّ شخص يرى أنّ المعرفة بخمسة أمور ترفع في نفسه احتمال العقاب، وربّ آخر يرى أنّها لا ترفع ذلك في نفسه، وهذا يعني أنّه لا يمكن فرض

تحديد أو تعيين كلّي هنا، كما لا يمكن الحديث عن عنوانَي: الكلّيّات والتفاصيل العقديّة.

بل لو أنّ شخصاً قطع ـ اشتباهاً ـ بعد الفحص بعدم وجود الله أساساً، فمن الواضح أنّه لا يُلزمه عقله بالبحث في منظومة اعتقاديّة لاحقة على طريقة المنظومات الدينيّة.

وأمّا إذا كان الموجِب للمعرفة لزوم شكر المنعم، فإنّ مقتضاه لزوم معرفته بنفسه لتحقيق شكره، وهذا يكفي فيه معرفة الألوهيّة دون أيّ تفصيل عقدي آخر، إلا إذا أمَرَ اللهُ بضرورة معرفة النبي أو غير ذلك فيرجع المستند نصيّاً، أو قلنا بأنّ معنى الشكر هو الخضوع له والالتزام بأوامره، الأمر الذي يدفع نحو معرفة دينه، ولكنّ هذا يلزم منه صيرورة الدين والفقه كلّه (الإلزاميّات) من المعارف الواجبة، ولا بأس به حتى لو لم تسمّ عقديّات.

الحالة الثانية: أن يكون مستند وجوب المعرفة نصيّاً[(١)]، ففي هذه الحال يلزم اتّباع مديات دلالة النصوص، والذي يظهر من النصوص المفيدة للوثوق بالصدور أنّه لا دليل على وجوب معرفة غير ما يلزم في تقوّم الإيمان من جهة كالروايات التي تقدّمت آنفاً، وما يلزم في تطبيق الشرع فيما يبتلي به الإنسان من جهة أخرى، كما هو المبحوث عندهم في الفقه.

أمّا سائر الأمور غير القضايا العامّة المشتركة الموثوق بصدورها الواردة في النصوص

---

(١) تحديد معنى الوجوب الشرعي أو النصّي هنا يحتاج لتأمّل؛ فإنّ الأفضل أن يقال في تفسيره أنّه إذا كان متعلّقاً بأمرٍ لاحق على ثبوت مرجعيّة النصّ عند المكلّف فهو واضح؛ وأمّا إذا كان متعلّقاً بأمرٍ سابق على ثبوت مرجعيّة النصّ عنده ـ كوجوب معرفة النبيّ ـ فقد نشعر بأنّه لا معنى لصيرورته مرجعاً لهذا الشخص يحتكم إليه قبل ثبوت النبوّة عنده؛ فلا يحمل النصّ عنده جهة إلزام، ومن ثمّ لن يعنيه ـ وهو في هذه الحال ـ موقف الشريعة، فيكون معنى الوجوب أنّ الشريعة ترى واقعاً ضرورة هذه العقائد؛ وترشد لحكم العقل بها، لا أنّ المرجع المعرفي للإنسان بواجب الاعتقاد (قبل الإيمان بالشريعة) هو هذه النصوص، فكأنّنا هنا نبحث في وصف موقف هذه الشريعة من هذا الموضوع فقط، فلاحظ جيّداً.

المتقدّمة، فلا دليل لا على تقوّم الإيمان بها ولا على وجوب معرفتها، بل لاحظ رواية إسماعيل الجعفي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال: «الدين واسع، ولكنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم من جهلهم»، قلت: جعلت فداك، فأحدّثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: «بلى»، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله، وأتولاكم وأبرء من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقّكم، فقال: «ما جهلت شيئاً، هو والله الذي نحن عليه»[1].

فلاحظ تعبيره بأنّك ما جهلت شيئاً، فهو تعبير بلاغي عن أنّ هذا المقدار يكفي ولا يُطلب أكثر منه.

تعليقات موجزة سريعة على عيّنات من تصنيف القضايا العقديّة

ولا بأس هنا بعرض نماذج أساسيّة من المواقف المهمّة في مقوّمات الإيمان وواجب الاعتقاد والتعليق عليها سريعاً؛ تمهيداً لتكوين التصوّر النهائي:

١ ـ يقول السيّد القزويني: «إنّ الذي ينبغي أن يُذعن به هو أنّ معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتيّة الراجعة إلى إثبات العلم والقدرة، وصفاته السلبيّة الراجعة إلى سلب الحدوث والحاجة، ويندرج فيهما عدله في مقابل الظلم والجبر، وحكمته في مقابل صدور القبيح منه فعلاً وتركاً، ونبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلم، وإمامة الاثني عشر عليهم السلام، والمعاد الجسماني، وسؤال القبر وعذابه، ووجود الجنّة والنار، والحساب والكتاب والميزان والصراط، من قبيل القسم الأوّل. وأنّ كون كلامه تعالى حادثاً أو لفظيّاً، وعينيّة صفاته، ونبوّة سائر الأنبياء وعصمة نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلم، وكونه أفضل أُمّته أو أفضل من الأنبياء أو من الملائكة أيضاً، وعصمة الأئمّة عليهم السلام، وكونهم أفضل من الأنبياء أو من الملائكة أيضاً، وعلمهم بما كان وما يكون، وكون

---

(١) الكافي ٢: ٤٠٥.

علمهم حضوريّاً أو إراديّاً، وتفاصيل أحوال المعاد ومعانيها على وجه التفصيل، من قبيل القسم الثاني»[1].

ويمكن التعليق عليه بأنّه كيف عرف أنّ سؤال القبر والميزان من القسم الاعتقادي الأوّل بينما عصمة النبيّ ليست من هذا القسم؟ وما هي المعايير في هذه العناوين التي وضعها؟ مع أنّ أمثال النصوص المتقدّمة ـ وكذا سياقات النصوص القرآنيّة ـ ليست فيها إشارة لذلك.

وقد حاول القزويني الجواب عن المعيار في نصّ مهم له يقول فيه: «ولا يبعد أن يُناط بأن كلّما يوجد من المسائل المتعلّقة بالمعارف فيها الأدلّة القطعيّة المنضبطة، فهو من القسم الأوّل كما في وجود الصانع، ومراتب توحيده، وصفاته الكماليّة ثبوتيّة وسلبيّة وعدله وحكمته، للعقل المستقلّ في جميع ذلك. وفي نبوّة نبيّنا؛ لمعجزاته، وخوارق عاداته ومكارم أخلاقه، ومحاسن أفعاله. وفي إمامة أئمّتنا أيضاً؛ لتواتر النصوص بإمامتهم، ومعجزاتهم، وخوارق عاداتهم، ومكارم أخلاقهم. والمعاد الجسماني، وسؤال القبر وعذابه والحساب والميزان والصراط والجنّة والنار كلّ في الجملة؛ لتواتر الأخبار بالجميع عن النبيّ والأئمّة عليهم السلام، وتكاثر الآيات فيها، وتظافر الأُمّة عليها، والضرورة من الدين في الجميع.. بخلاف ما لم يوجد فيه دليل قطعي منضبط فإنّه من القسم الثاني، وإن كان قد يتّفق حصول القطع بتعاضد العقل الظنّي بالنقل، أو تراكم الظنون، أو الاعتماد على قول العالم الثقة وما أشبه ذلك، كصفات النبيّ، وصفات الأئمّة، وتفاصيل يوم الجزاء، والأحوال العارضة من حين الممات إلى انقضاء مدّة الحشر والنشر، ومعاني الصراط والميزان وتطائر الكتب وغير ذلك، فإنّه من القسم الثاني.. وعلى هذا الضابط يكون عينيّة صفاته تعالى من القسم الأوّل؛ لاستقلال العقل فيه، وكذلك عصمة الأنبياء والأئمّة؛ لارتفاع الوثوق بقولهم في الإخبار عن الله أو عن النبيّ لولاها..»[2].

---

(١) التعليقة على معالم الأصول ٥: ٣٨٤.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

وفي كلامه مواضع للنظر؛ فإنّ مفهوم الدليل القطعي المنضبط مفهومٌ هلامي للغاية؛ فما تعتبره أنت دليلاً قطعيّاً منضبطاً قد لا يكون مقنعاً للآخرين، كيف وبعض الفلاسفة قام عندهم الدليل القطعي المنضبط على استحالة المعاد الجسماني، فحقّ لهم ـ كما حقّ لغيرهم ـ تأويل ظواهر النصوص، فلماذا كان المعاد الجسماني مما قام عليه الدليل المنضبط، ولم يكن المعاد الروحاني مما قام عليه الدليل القطعي المنضبط؟

ولعلّه يخيّل لي أنّ القزويني حكّم قناعاته في معايير الإيمان، فما ثبت عنده بدليلٍ حاسم اعتبره جزءاً من واجب الاعتقاد والمعرفة، وما لم يتوصّل هو شخصيّاً فيه إلى ذلك لم يعتبره! إنّ مآل كلامه إلى أنّ الاعتقادات من القسم الأوّل تتبع في تعيينها وجهة نظر كلّ باحث في طبيعة دليلها، وهذا يؤدّي إلى تبادل وترديد وعدم تعيين لها بشكل نهائي، بل ستكون نسبيّةً.

بل أساساً ما هو الدليل على معياريّة العقل أو الدليل المنضبط في وجوب المعرفة؟ فهل كلّ مسألة دينية قام عليها عقلٌ أو دليلٌ منضبط تجب المعرفة بها ويدخل الاعتقاد بها ضمن هويّة الإيمان؟ وما الرابط بين الموضوعين ربطاً منطقيّاً؟ لماذا لا تكون بعض الأمور مما قام عليها دليل منضبط عقلي أو نقلي حاسم، لكنّه مع ذلك لا يوجب الله على العباد الاعتقاد بها إلا إذا اتفق لهم حصول المعرفة بها والاطّلاع عليها؟ فما هي العلاقة المنطقيّة بين ضرورة الاعتقاد بموضوعٍ ما وتحصيل المعرفة به، وبين كون طبيعة المعرفة به عقليّةً أو استدلاليّةً منضبطة أو غير منضبطة؟ لم أفهم الفكرة جيّداً، ولعلّ القصورَ من عندي.

٢ ـ ويقول الشهيد الثاني في مباحث الشهادات من المسالك: «المراد بالأصول التي تردّ شهادة المخالف فيها، أصول مسائل التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد. أمّا فروعها من المعاني والأحوال وغيرهما من فروع علم الكلام، فلا يقدح الاختلاف فيها؛ لأنّها مباحث ظنّية، والاختلاف فيها بين علماء الفرقة الواحدة كثيرٌ شهير. وقد عدّ بعض العلماء جملة مما وقع الخلاف فيه منها بين المرتضى وشيخه المفيد، فبلغ نحواً من مائة

مسألة، فضلاً عن غيرهما»[١].

وكلامه في غاية الأهميّة، من حيث استجلائه سعة الاختلاف في وجهات النظر في القضايا العقديّة، وأنّ الكثير من العقائديّات محلّ نقاش وخلاف بينهم على مرّ التاريخ.

لكن يمكن التعليق عليه بأنّ وقوع الخلاف في بعض الأمور لا يصيّرها ظنيّةً، فالنبوّة والإمامة وقعت محلّ خلاف بين الأديان أو بين المذاهب ولا يُلغي ذلك يقينيّتها، فالهويّة اليقينيّة لا تأتي من الإجماع وعدم الخلاف، بل من طبيعة المعطيات المتوفّرة حول الموضوع عند هذا الباحث أو ذاك، ولهذا قد تكون مسألةٌ ما يقينيّةً عند شخصٍ رغم كونها خلافيّةً في الأمّة، وقد تكون غير يقينيّة عند آخر رغم كونها إجماعيّةً في الأمّة، على أنّه لم يشرح لنا ما هي أصول هذه الأصول الخمسة، فإنّ قَصد نفسها فلا بأس، وإلا لزم التبيين.

٣ ـ ويقول المحقّق الأردبيلي: «الظاهر أنه (يقصد الإيمان) يحصل بمعرفة الله ونبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، وتصديقه في جميع ما جاء به من الأحكام وغيرها مثل الموت، وعذاب القبر، والحشر، والنشر، والنار، والثواب، والعقاب، والصراط، والميزان، وغير ذلك، من نبوّة جميع الأنبياء، والكتب السالفة، وأنّه لا نبيَّ بعده، وبإمامة الأئمّة الاثني عشر كلّ واحدٍ واحد، وأنّ آخرهم قائمهم، حيّ من وقت موت أبيه، وإمامته حتى يظهره الله تعالى، وأنّه إمام الزمان حتى تفنى الدنيا وينتهي التكليف. كلّ ذلك يكفي إجمالاً بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه، وإن لم يكن برهانيّاً، وهو ظاهر»[٢].

فإنّ ظاهره أخذ ذلك في الإيمان، ولّما كان الإيمان واجباً، دلّ ذلك على وجوب الاعتقاد بها وتحصيل المعرفة بها.

لكن يمكن التعليق عليه أيضاً بأنّه إذا أراد من تصديق النبيّ كلّيَّ التصديق، لا لزوم

---

(١) مسالك الأفهام ١٤: ١٧٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٢٩٨.

الاعتقاد بهذه المذكورات التي عدّدها، فهذا جيّد، فإنّه من لوازم التصديق بالنبوّة، أمّا لزوم الاعتقاد بهذه المذكورات بعنوانها في تحقيق هويّة الإيمان، فهو في نفسه لا دليل عليه، إن لم يثبت مسبقاً عند صاحبه، ولا مُلزم لوجوب تحصيل المعرفة به.

وهكذا حديثه عن تفاصيل الاعتقاد، مثل أنّ المهديّ حيّ؛ فما هو الدليل على تقوّم الإيمان به؟ فلو اعتقد شخصٌ بإمامة المهديّ، لكنّه رأى ـ كما يُنسب إلى أبي سهل النوبختي ـ أنّه توفّي وسيبعث آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً، فما هو الدليل على أنّه خرج عن حدود الاعتقاد اللازم في الإيمان الذي لا يسعه جهله؟

في تقديري، إنّ هذه العناوين ربما أثر فيها مفهوم منكر الضروري، ويمكننا القول هنا بأنّه لو عَرف الإنسانُ هذه الحقائق ثم جحدها، فربما يمكن الحديث عن خروجه عن مفهوم الإيمان مثلاً، أمّا لو لم يعرفها فهل يخرج عن مفهوم الإيمان ما دام مؤمناً إجمالاً بالأركان الأصليّة الخمسة العامّة أو الثلاثة العامّة، بحيث يجب عليه تحصيل المعرفة بها لتحصيل الإيمان المطلوب منه؟ إنّ هذا قائمٌ على مفهوم كفر منكر الضروري بعنوانه، وقد أثبت المحقّقون من الفقهاء المتأخّرين بطلانه، وما أثبتوه هو الصحيح، فلا نطيل.

٤ ـ وممّا قلناه يظهر التحفّظ فيما نقلناه سابقاً عن مثل الشهيد الأوّل والثاني وغيرهما، من أخذ معرفة بعض التفاصيل في صفات الله تعالى كالثبوتيّة والسلبيّة، فما هو الدليل على أنّ هذه التفاصيل لازمه في هويّة الإيمان؟ وما الدليل على وجوب الاعتقاد بها مطلقاً ووجوب معرفتها؟ بعيداً عن استقلاليّة مفهوم منكر الضروري، فلو قال شخص بعدم علم الله بالجزئيّات، أو لم يؤمن بعلم الله بها ولم يعتقد لشبهةٍ عرضت له كما يقال، فما الدليل على كفره أو تخلّيه عن واجب الاعتقاد؟

يجب التمييز جيّداً بين مفهوم الاعتقاد الواجب والمعرفة الواجبة، ومفهوم الاعتقاد الصحيح والمعرفة الصحيحة، والخلطُ بينهما خَلَقَ ويخلق مشكلةً عظيمة في موضوع بحثنا، فنحن لا نتكلّم في الاعتقاد الصحيح الذي يجب الدفاع عنه عند من أدركه وفهمه،

إنّما نتكلّم في وجود دليل على ضرورة معرفة كلّ اعتقادٍ صحيحٍ عقلاً أو نقلاً، أو هذا الاعتقاد أو ذاك، بحيث لو لم يلتفت إنسانٌ لهذا الاعتقاد المعيّن يكون خارج ربقة الإيمان أو يكون متخلّفاً عن واجبٍ عقلي أو شرعي لَحِقَه، فدخول ابن الزنا للنار معتقدٌ (إذا صنّفناه ضمن العقديّات) يراه بعض العلماء، لكن لو لم يعتقد أحد به أو لم يلتفت أصلاً إليه، فهل يختلّ بذلك إيمانه الواجب عليه؟ وهل يكون قد ترك تكليفاً شرعيّاً أو عقليّاً بحيث ـ مثلاً ـ يلزمنا تنبيهه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

هنا مكمن البحث، وأعتقد بأنّ إضافتهم هذه التفاصيل بهدف إيجاد التمايز في الهويّة، وفقاً للصراعات الكلامية الدينيّة والمذهبيّة القائمة.

وبهذا يظهر أنّ النصوص الدينيّة لا تُلزمنا بغير ما ورد في معيار إيمان الفرد من معرفة، ومن ثم يلزم تحديد معيار الإيمان بحدّه الأدنى وطبقاً لما يراه الباحث في هذه القضيّة يمكن تحديد الجواب عن المعرفة العقديّة.

الرأي الراجح في معيار الإيمان وما يلزم اعتقاده مطلقاً

والراجح عندي هو أنّ معيار الإيمان هو ما تتضمّنه الصورة الإجماليّة لشهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله[1]؛ فإنّ الشهادة الأولى تتضمّن إثبات وجود الإله الذي يعني

---

(١) ولكي تتضح الفكرة يمكنني القول: لو فرضنا أنّ شخصاً اليوم يعيش في مناطق نائية عن المجتمعات ذات الأغلبيّة المسلمة أو التي فيها مسلمون، ثم اطّلع على الإسلام، فآمن بمضمون الشهادتين إيماناً قلبيّاً صادقاً، ولم يقرأ بعدُ القرآنَ ولا السنّة، فهل بعدم معرفته بنبوّة الأنبياء السابقين يكون بعدُ لم يؤمن واقعاً؟ (بصرف النظر عن الحكم الفقهي تجاهه المتضمَّن في عنوان الإسلام)، وهل بعدم معرفته بالإمام يكون بعدُ غير مؤمن ولم يتحقّق منه الإيمان برسالة محمّد؟ أو نقول: هو مؤمنٌ، فضلاً عن أن يكون مسلماً، ويلزمه الإقرار بما جاء به محمّد على إجماله ولو لم يطّلع عليه بعدُ. نعم لا مانع من الحديث عن مراتب للإيمان، بحيث من آمن بما هو أزيد فهو مؤمن بمرتبة أعلى، فهذا بحثٌ آخر، إنّما نتكلّم عن أصل الإيمان في حدّه الأدنى، بحيث يكون هذا

المتعالي المقدّس الخالق وأنّه واحد لا شريك له في شيء من أموره متفرّد في الخلق والتدبير لا يُعبد غيره، وأنّ محمّداً رسول الله، وهو يتضمّن الإقرار الإجمالي بما يأتي به من عند الله طبقاً لما تحتويه كلمة (رسول)، وهو يعني أنّ كلّ ما نعرف نسبته للرسول يلزم عدم إنكاره، بل يلزم التسليم له.

ويؤيّد ذلك بخبر محمّد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «.. فبعث الأنبياء إلى قومهم بشهادة أن لا إله إلا الله والإقرار بما جاء [به] من عند الله، فمن آمن مخلصاً ومات على ذلك أدخله الله الجنّة بذلك، وذلك أنّ الله ليس بظلام للعبيد.. فلما استجاب لكلّ نبيّ مَن استجاب له من قومه من المؤمنين، جعل لكلّ نبيٍّ منهم شرعة ومنهاجاً، والشرعة والمنهاج سبيلٌ وسنّة.. وأمر كلّ نبيّ بالأخذ بالسبيل والسنّة، وكان من السنّة والسبيل التي أمر الله عزّ وجل بها موسى عليه السلام، أن جعل الله عليهم السبت، وكان من أعظَم السبت ولم يستحلّ أن يفعل ذلك من خشية الله، أدخله الله الجنّة ومن استخفّ بحقّه واستحلّ ما حرّم الله عليه من عمل الذي نهاه الله عنه فيه، أدخله الله عز وجل النار، ثمّ بعث الله محمّداً صلّى الله عليه وآله وهو بمكّة عشر سنين، فلم يمت بمكّة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً صلّى الله عليه وآله رسول الله، إلا أدخله الله الجنّة بإقراره، وهو إيمان التصديق، ولم يعذّب الله أحداً ممن مات وهو متّبعٌ لمحمّد صلى الله عليه وآله على ذلك، إلا من أشرك بالرحمن..»[1].

فإنّه شاهد على أنّ مضمون الشهادتين ـ بالوعي (العامي) لهما ـ كان كافياً في الجانب العقدي، وأنّ الذي أتى في المرحلة اللاحقة هو الشرعة والمنهاج، والمعرفة هناك غير عقديّة، بل تمهيد للعمل، وهذا بحثٌ آخر. ولعلّه لذلك علّق الشيخ الأنصاري على هذه الرواية بقوله: «فإنّ الظاهر أنّ حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر

الشخص ملحقاً بزمرة المؤمنين عند الله وواقعاً.

(١) الكافي ٢: ٢٨ ـ ٣٠.

الموجب للخلود في النار، لم تتغيّر بعد انتشار الشريعة. نعم، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكنّ هذا لا يوجب التغيير، فإنّ المقصود أنّه لم يُعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلّى الله عليه وآله وسلم، وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلّغ، وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكّة من أهل الجنّة أو كان حقيقةُ الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرَها في صدر الإسلام»[١].

وكلامه صحيح، غير أنّه يمكن التعليق عليه بإمكان حصول تطوّر في مساحة هويّة الإيمان بين بداية الدعوة ونهايتها قبيل وفاة النبي، وهذا أمرٌ لا يوجد دليل حاسم على نفيه، حتى لو قلنا بأنّه لا يوجد دليل على إثباته، وبهذا يدخل مسلمو مكّة الجنّةَ، لكنّ تديّنهم ليس كافياً لمسلمي المدينة، تماماً كما دخلوا الجنّة بفعلهم بعضَ ما حرّم لاحقاً وتركهم بعض ما أُوجب لاحقاً، بحيث لو فعله أو تركه مسلمو المدينة لعوقبوا عليه، ولهذا جعلنا هذه الرواية بمثابة المؤيّد فقط.

وعلى أيّة حال، فلعلّ هذا أيضاً ما قصده الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) من قوله في رسالته في أقلّ ما يجب الاعتقاد به: «إنّ أقلّ ما يجب اعتقاده على المكلّف فهو ما ترجمه قول لا إله إلا الله محمّد رسول الله»[٢]. والظاهر أنّه أخذ هذا التعبير من الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)[٣].

أمّا قضايا الصفات الإلهيّة السلبيّة والثبوتيّة، بما فيها العدل، ومسائل تفاصيل النبوّة كالعصمة والعلم، ونبوّة الأنبياء، والإمامة والخلافة ومختلف قضاياهما[٤]، فلا دليل على

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٧.

(٢) رسائل الخواجه نصير الدين الطوسي: ٤٧٠.

(٣) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ٢٩٩.

(٤) هذا منّا مبنيٌّ على ما هو التحقيق من عدم كفر منكر الإمامة بلا جحود، واقعاً وظاهراً معاً، كما

دخولها في معيار إيمان الفرد[1]، وفي المعاد نظرٌ شديد عندي.

كما أنّ أصل مسألة إمامة أئمّة أهل البيت النبوي، قد يقال بوجوب المعرفة بها من النوع الأوّل بل وتقوّم الإيمان بها، انطلاقاً من النصوص الشيعيّة المرويّة عن أهل البيت، من نوع عدم قبول الأعمال من دونها، أو أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّة، أو غير ذلك من النصوص الكثيرة الكاشفة عن وجوب معرفة الإمام، وفي المسألة بحثٌ طويل وأوجه للنظر والتحليل، نتركه الساعة.

نعم، ورد في العشرات من الآيات القرآنيّة ـ وفي الروايات أيضاً ـ تعبير (اعلموا)، وغالباً ما كان متعلّقاً بصفات الله تعالى، وأحياناً تعلّق بالحشر والمعاد، كقوله تعالى: ﴿..**وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، وقوله: ﴿..**وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (البقرة: ١٩٦)، وقوله: ﴿..**وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ (البقرة: ٢٠٣)، وقوله: ﴿..**وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (البقرة: ٢٢٣)، وقوله: ﴿..**وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٣١)، وغيرها.

فإن فُهم من ذلك صيغة أمرٍ مفيدة للوجوب، ثبت لزوم المعرفة بهذا المقدار من الصفات وبالمعاد شرعاً، وإن قلنا بأنّها مجرّد صيغة أدبيّة لغويّة للخطاب بهدف بيان أهميّة أمر أو التهديد بأمر أو للفت الانتباه للإعلام بأمر أو نحو ذلك فلا دلالة لها في المقام، والأقرب الثاني، وإن كان الأوّل غير بعيد.

ونتيجة البحث في موضوع التقسيم ـ وبحثنا فيه تمهيديٌّ مختصر للولوج في أصل

هو محقّق في علم الفقه.

(١) أرجو التنبّه، فنحن نتكلّم في ما هو مدار الإيمان، لا في ما هو مدار الإسلام فقهيّاً بحيث تترتّب عليه آثاره من التوارث والمناكحة وغير ذلك، فلا ينبغي الخلط بين البحثين، وإن كان الثاني يوفّر معلومات مهمّة للأوّل عادةً.

الموضوع ـ أنّ ما يتضمنه الفهم العرفي (العامي) العفوي من الشهادتين هو اللازم معرفته مطلقاً شرعاً، وهو المعيار المقوّم للإيمان[1]، وأمّا غيره فلا تجب معرفته عينيّاً، بل يلزم عدم إنكاره بعد ثبوته، نعم لا يبعد ثبوت وجوب كفائي للمعرفة بما هو أزيد؛ لعناوين أُخر كالدفاع عن الإسلام أو غير ذلك.

ونختم هنا بأنّ الذي يبدو لنا أنّ تحديد المسألة الكلاميّة شيء وتحديد عقائديّة أمرٍ ما شيءٌ آخر، فقد يحتاج علم الكلام ـ بوصفه علماً يهدف لدراسة الرؤية الكونية أو العقائد الدينية ـ إلى سلسلة أبحاث لا تتصل مباشرةً بالعقيدة لكنّ بحثها حصريٌّ على علم الكلام، فهنا نحن بحاجة إلى إدراج هذه القضية في علم الكلام من ناحية تصنيف العلوم؛ لكنّ هذا لا يعني أنها صارت قضية عقائدية.

فعندما يراد البحث عن كلامية مسألةٍ أو عقائديّتها فليس المرجع في ذلك واقع كتب الكلام المدوّنة عند المسلمين؛ لأنّ المفروض أننا نضع الناظم المنطقي للعلم والمميّز له ـ قدر الإمكان ـ عن سائر العلوم، فتكون نتيجة بحثنا هي الحاكمة على المدوّن تاريخياً في علم الكلام، وليس العكس؛ ويشهد لصحّة ما نقول أننا ـ في الغالب ـ نجد المصنَّف في العلوم الإسلامية مبتلياً بالكثير من التداخل وعدم التمييز، بل مختلفاً من مرحلةٍ زمنية إلى أخرى، وهذا يسقط مرجعية المدوَّن التاريخي عن أن يبتّ في منهاجيات تصنيف العلوم وفرزها عن بعضها، فعلم الكلام شهد في بعض الفترات الكثير من الأبحاث التي عادت وأدرجت في علم الفقه أو الأصول فيما بعد، حيث إنّ جملةً مما بات يدرج اليوم في الفقه السياسي الإسلامي كان سابقاً في علم الكلام وغير ذلك، وتدرج مباحث الوجود العامّة قديماً وما يتصل بالمقولات العشر في علم الكلام (تجريد الاعتقاد وشروحه أنموذجاً)، فيما باتت حصراً اليوم على علم الفلسفة وهكذا، فالتصنيف التاريخي ليس مرجعاً فهو بنفسه متحوّل، وعليه فليس صحيحاً لتصنيف انتماء مسألة إلى

---

(١) والإمامة أيضاً ـ بوصفها معرفة عقديّة، لا تمهيداً للمعرفة الدينية ـ انطلاقاً من النصوص المشار إليها آنفاً، وفقاً للمشهور من تفسير هذه النصوص.

علمٍ من العلوم هو الرجوع إلى واقع التصنيف فيها، فإن مجرّد إدراجهم لها في علم الكلام مثلاً لا يصيّرها كلامية بالضرورة.

كما أنّه ليس هناك تلازم بين انتماء مسألة إلى علم الكلام وبين كونها معتقداً دينياً، وهذه نقطة بالغة الأهمية؛ وذلك أنّ علم الكلام هو العلم الهادف لتبيين العقائد الدينية وإثباتها بالبرهان والحجّة والدفاع عنها أمام الإشكاليات التي تثار ضدّها[١]، فموضوع علم الكلام هو المعتقد الديني وهو المبدأ والمعاد مثلاً، لكنّ الأبحاث الكلامية ليست كلّها ـ بالضرورة ـ بحثاً مباشراً في المعتقد، فإذا كان من وظيفة علم الكلام الدفاع عن المعتقد فقد تثار شبهات تنتمي إلى مناخات علمية مختلفة، فيضطرّ المتكلمُ للخوض في تلك الشبهة للردّ عليها، فبحثه قد يصير خارج القضيّة العقائدية، لكنه يصبّ في نهاية المطاف في خدمتها.

وعلى سبيل المثال، أبحاث الوجود العامة التي ظلّت ولعدّة قرون جزءاً من علم الكلام، فهي قضايا كلامية ـ ولو بنظرهم آنذاك ـ لكنّها ليست معتقدات يجب الإيمان بها، فمقوّم كلامية المسألة ليس من الضروري أن يثبت دائماً كونها اعتقاداً دينياً، إذاً فحتى لو ثبت كون بحث مثل العصمة أو الشفاعة أو الميزان كلامياً، فلا يعني ذلك أنّ منكره منكرٌ لأمر عقائدي بالضرورة وهكذا.

من هنا، يمكن القول بأنّ مقوّم عقائدية مسألةٍ ما هو أن يثبت بالدليل العقلي أو النقلي لزوم الاعتقاد والإيمان بها دينياً ولو بعد العلم بها؛ وليس أن تثبت هي بنفسها بوصفها حقيقة خارجية؛ أو أن تكون مفضيةً إلى الوصول لمطلب عقائدي، فإذا دلّ الدليل على كون قضية ما ـ كنبوّة النبي ﷺ ـ ممّا يلزم الاعتقاد به، وليس ترتيب الأثر عليه أو كونه خادماً لقضية عقائدية أو ما شابه ذلك فقط، فهذا يعني أنها من المعتقدات التي يجب بحثها في علم الكلام.

---

(١) انظر: عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام: ٧؛ وشوارق الإلهام (مع حواشيه): ٥ ـ ٩؛ وعبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٦٥ ـ ٦٦.

٣. الظنّ في الاعتقادات بين الحجيّة والكفاية

بعد أن اتضح أنّ القضايا العقديّة تنقسم إلى قسمين: ما يجب الاعتقاد به مطلقاً وما يجب الاعتقاد به على تقدير حصول المعرفة به، يظهر هنا البحث الرئيس: ما هو دور الظنّ في القسم الأوّل من العقائد وما هو دوره في القسم الثاني؟ هل هو حجّة؟ هل هو كافٍ أو لا؟ وسنبحث الموضوع في ضوء القسمين المتقدّمين.

٣. ١. الظنّ في الاعتقادات المطلقة (أصول الاعتقاد)

نقصد هنا من الاعتقادات المطلقة، تلك التي يجب على المكلّف أن يحصل عليها مطلقاً، إمّا وجوباً شرعيّاً أو عقليّاً أو هما معاً، وهي المشتهرة بينهم بكلّيات العقائد، أو المعارف، أو أصول الاعتقاد، أو أقلّ ما يجب على المكلّف الاعتقاد به، أو غير ذلك من التعابير التي قد تختلف جهات نظرها في بعض الزوايا.

والبحث هنا ـ انسجاماً مع ما طرحه الشيخ الأنصاري ـ تارةً يقع في القادر على تحصيل العلم، وأخرى في العاجز.

٣. ١. ١. الحكم التكليفي للمعرفة اليقينيّة والظنيّة

ماذا لو أنّ المكلّف كان قادراً على الدراسة والسؤال وتحصيل العلم بأصل نبوّة النبيّ مثلاً، هل يلزمه ذلك أو يمكنه أن يكتفي بتحصيل الظنّ؟ وماذا لو كان غير قادر؟

الكلام هنا بصرف النظر عن دليل حجيّة الظنّ الخبري ونحوه، ونبحث أوّلاً في حكم القادر، ثم في حكم العاجز:

أ ـ حكم القادر

المعروف بينهم هنا وجوب تحصيل المعرفة لمن هو قادر على ذلك، كما سبق أن تحدّثنا إلى الآن عنه، واستدلّ له ـ بعد غضّ النظر عن الإجماع الذي لا قيمة له هنا، بعد وضوح مدركيّته واجتهاديّة المسألة ـ بالكثير من النصوص القرآنيّة والحديثيّة الحاثّة على وجوب

الإيمان والتفقّه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتديّن وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظنّ، وهي نصوص كثيرة، بل الظاهر الحكم بعدم إيمان هذا الشخص[١]. بل لعلّه لا معنى لأن يشهد الإنسان بوحدانيّة الله ونبوّة النبيّ من دون علم، فهذا العنوان يتضمّن العلم.

لكنّ التحقيق أنّه:

أ ـ إذا كان مستند وجوب المعرفة هو دليل العقل؛ فإنّه دائرٌ مدار موضوعه، وهو شكر المنعم تارةً ورفع الضرر المحتمل أخرى، وهنا إذا كان الإنسان ظانّاً بوجود الله، ربما قيل بأنّه أمكنه التوجّه إليه لشكره، بل قد يرتفع احتمال الضرر عنه بعبادته له ظانّاً بوجوده، ما لم يحتمل جداً أنّ الله لا يقبل هذا منه وسيعذّبه مثلاً وأنّه يريد منه اليقين.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ المعرفة في مستندها العقلي غير مطلوبة لذاتها؛ فإذا أمكن تحقيق غاياتها لم تعد ضروريّةً، فلو تسنّى لنا ـ كما سيأتي وتقدّم نظيره ـ التفكيك بين العلم والتديّن والإيمان، أمكن تصوّر تحقّق غاية المعرفة التي هي الإيمان وعقد القلب حتى مع الظنّ، فعندما يظنّ بوجود الله فيمكن فرض عقد القلب على ذلك ثم التديّن به، ثم ترتيب الآثار المتوقّعة عليه، وأيّ استحالةٍ في ذلك؟

بل ربما يمكن فرض تحقّق رفع مقتضى حكم العقل هنا حتى مع الشك، وذلك بسلوك سبيل الاحتياط، فإنّه إذا احتمل وجود إلهٍ، أمكنه الاحتياط بالتوجّه إليه وعبادته والرجاء منه وشكره، بل والعمل بما تتطلّبه شرائع الأديان بحيث يحتاط فيها بنوعٍ من الاحتياط الرافع لاحتمال الضرر، فإذا زال الاحتمال كفاه ذلك، ولا توجد غرابة في هذا الأمر بمعنى إمكان تحقّقه في الجملة.

إلا أنّ الصحيح هو أنّ مقتضى دليل العقل لزوم تحصيل اليقين؛ وذلك أنّه لا يُحرزُ الإنسانُ تحقّق شكر المنعم المأمور به عقلاً إلا بعد معرفته، فإنّه لو كان ظانّاً به فإنّ هذا

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

يجامع احتمال كون المنعم الحقيقي هو غير المنعم المظنون، وبالتالي لا يمكن إحراز أنّ الشكر المتوجّه إلى المنعم المظنون هو شكرٌ للمنعم الحقيقي الذي هو الواجب بحكم العقل، فلا معنى للاكتفاء بالظنّ هنا في إشباع حيثيّة لزوم شكر المنعم.

والأمر يغدو أوضح على مستوى دليل لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّه لا يمكن ذلك مع عدم اليقين، إذ مع الظنّ يبقى احتمال كون المعبود هو غير المظنون، ومن ثمّ يبقى احتمال الضرر في عبادة هذا المظنون قائماً، فيلزم دفع احتمال الضرر بتحصيل اليقين بالألوهيّة وغيرها.

بل لا معنى للاحتياط هنا بتوجيه الشكر والعبادة مع الشكّ لأكثر من محتمل؛ إذ هذا يحتمل معه الضرر؛ لأنّ فيه شركاً، وفيه احتمال الضرر، نعم يمكن تصوّر الشكر للعنوان العام ولو مع عدم معرفته.

فالصحيح أنّ مقتضى حكم العقل لزوم تحصيل اليقين بالمعارف العقديّة الاساسيّة تفريغاً للذمّة عن عهدة الشكر ورفع الضرر.

ب ـ وأمّا إذا كان مستند وجوب المعرفة هو النصوص الدينيّة، فهنا موضوعان:

الموضوع الأوّل: لاشكّ في أنّ تحصيل اليقين أمرٌ حسن، وهو غاية منشودة ترغّب فيها النصوص وتحسّنها، أمّا وجوبه فبعض النصوص غاية ما تدلّ عليه لزوم الإقرار والاعتقاد والإيمان، وهي أعمّ من العلم، وبعضها ظاهر في تعلّم المسائل الفقهيّة، وبعضها ظاهر في وجوب تحصيل العلم دون تحديد متعلّقه، بمعنى أنّ العلم مطلوبٌ أمّا هل هو مطلوب مطلقاً أو في الجملة؟ فهذا ما لا توجد إشارة إليه، مثل الحديث عن أنّ طلب العلم فريضة، بل ربما لا يستظهر من بعض النصوص الوجوب العيني، وإنّما خصوص الوجوب الكفائي.

إلا أنّ النصوص الروائيّة المتقدّمة في البحث السابق، والنصوص القرآنيّة كذلك، ومنها نصوص عدم حجيّة الظنّ وكفايته الآتية قريباً؛ إذ هي تذمّ الكافرين على بنائهم

على الظنّ في أصول الاعتقاد، الأمر الكاشف عن عدم صحّة ذلك ولزوم تحصيل المعرفة دون الظنّ.. هذه النصوص كلّها ظاهرة في لزوم المعرفة وعدم جواز الجهل (لا يسعهم جهله)، فالأقرب القول بلزوم تحصيل العلم، لكن هل هو بنحو الذات أو مجرّد تعبير غيري بهدف تحقّق الإيمان المفروض تحقّقه جدلاً هنا؟ هذا يحتاج لتأمّل، وقد قال نصير الدين الطوسي: «الظنّ ممكن الزوال، وفي زواله خطر عظيم، وقد ورد النصّ الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر، فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعاً»[١]. ويؤيّد كلّ ما نقول بالشهرة المدّعاة وبالإجماع المدّعى في كلمات أمثال المحقّق اللاهيجي، والسيد عبد الله شبّر[٢].

بل انتماء هذا الشخص للمسلمين والمؤمنين مشكوك فيستصحب كونه خارجاً عنهم، وإن كان من غير اليسير الجزم بكفره؛ انطلاقاً من النصوص التي تحدّثت عن عدم كفر الشاكّ، وبحثُها في محلّه.

الموضوع الثاني: هل هناك معنى هنا أساساً لوجوبٍ شرعي بتحصيل العلم؟ والمراد بهذا السؤال أنّ الشريعة عندما أوجبت تحصيل العلم بأصول العقائد فماذا تقصد؟ هل تخاطب الشخص الذي لا يؤمن بها بعدُ وتلزمه بالعلم بعقائدها والمفروض أنّه لا يؤمن بها أو أنّ وجوب العلم هنا ليس سوى تعبير عن صحّة هذه الأصول وأنّ الانتماء إليها يُدخل الإنسان في الإيمان وينجيه من العذاب؟ هل هذا الوجوب إنشائي حُكمي أو انّه إخباريّ حِكمي؟

الجواب عن هذا الأمر مبنيٌّ على البحث المعروف في أنّ الكافر مكلّف بالفروع أو لا، فإذا بُني على أنّه مكلّف بها، فالشريعة تلزمه بذلك حتى لو كانت تعرف أنّه لن يستمع

(١) نصير الدين الطوسي، تلخيص (نقد) المحصل: ٥٦.

(٢) انظر: اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٢: ٤٣١؛ وشبّر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: ٥٧١.

مثلاً، فهي تكشف عن وجود مصلحة أكيدة في ذلك وتقول له بأنّ واقع الاعتبار يلزمه بتحصيل المعرفة بهذا. ومخاطبتُه في ظرف عدم العلم ممكنة، بمعنى ضرورة السعي لتحصيل العلم بهذه القضيّة.

بل لو تخطّينا هذا فكأنّها تقول: المفترض في لوح الواقع الاعتباري تحصيل اليقين بهذا الأمر، وهذا لا معنى له إلا الدعوة نحو البحث للوصول إلى يقين، فهو وجوب أخلاقي واقعي في اُفق عالم الاعتبار والماينبغيّات، بصرف النظر عن إمكان مخاطبة فلان أو فلان به، أو معذوريّة فلان أو فلان تجاهه.

قد يقال: إنّ السيرة المتشرّعية قائمة على عدم لزوم تحصيل اليقين، فإنّ الناس كانت تؤمن بإمامة أهل البيت الواحد تلو الآخر عبر الأمارات والقرائن، وعبر إخبارات الثقات، ومن الطبيعي أنّه لا يحصل العلم لكلّ واحد منهم، ومع ذلك كان يكتفي بذلك دون ردعٍ شرعي، وهذا كاشف عن كفاية الظنّ، وكيف يكون لهم علم وأمثال كبار أصحاب الأئمّة وقعوا في الشك والريب؟!

لكنّه يمكن أن يجاب بأنّه من غير المعلوم أنّه لم تكن تحصل لهم حالة وثوق واطمئنان من تجميع القرائن والأمارات هذه. ومجرّدُ الاختلافات ووقوع الالتباسات لا يعني عدم تحصيل الاطمئنان بعد انجلاء الأمر، بل لو جزمنا بوجود حالات ظنّ بالإمامة لما أمكن الجزم ـ بعد محدوديّتها ـ بإمكان تحصيل هذا الظانّ للعلم، فلعلّه كان يسأل حيث يتسنّى له، ولم يكن ذلك بالأمر الميسور أن يسافر أو يبحث بطريقة علميّة موسّعة، والمفروض أنّ بحثنا في القادر لا في العاجز، بل لو سُلّم فلماذا لا يكون هذا قرينةً على عدم كون الإمامة من أصول الاعتقاد؟

وكأنّه حصل خلط هنا بين لزوم تحصيل العلم وبين كون المعرفة استدلاليّةً، وبحثُنا في الأوّل، فانتبه.

والمتحصّل ـ بعيداً عن دليل حجيّة الظنّ ـ أنّه لا يُحرز أخذ العلم في الحكم الوضعي

هنا، وهو دخول هذا الشخص الظانّ المقرّ في المؤمنين، لولا الاستصحاب، مع عدم إحراز كونه كافراً قطعاً، وأمّا الحكم التكليفي، فلا يبعد القول بوجوب تحصيله للمعرفة بأصول العقائد وتقوية إيمانه بذلك ولو كانت معرفةً غير استدلاليّة، وجوباً عقليّاً وشرعيّاً معاً.

ب ـ حكم العاجز

لو عجز عن تحصيل العلم، فمن الواضح أنّه لا يُلزم بذلك؛ لمكان عجزه، ومن ثمّ ـ ووفقاً لما تقدّم ـ يمكن إلزامه شرعاً بتحصيل الظنّ بالعقيدة الأساسيّة لو أمكنه، ما دام يمكنه الإيمان وعقد القلب وفقاً لهذا الظنّ، والمفروض وجوبهما.

٢.١.٣. مديات شمول دليل الحجيّة للظنّ في أصول الاعتقاد

مرادنا هنا أن ندرس هل أنّ دليل حجيّة خبر الواحد يشمل الخبر الآحادي الوارد في أصول العقيدة أو لا؟ ومعنى هذا الكلام أنّ الشريعة هل ترى حجيّة خبر الواحد أو حجيّة الظهور في إثبات أمر عقدي ولو كان مصنّفاً في عداد الأصول العقديّة؟ كما لو قام خبر واحد على المعاد أو على صفة من صفات الله أو نحو ذلك واعتبرناها من أصول الاعتقادات التي يلزم الاعتقاد بها مطلقاً أو التي تقوّم هويّة وأصل إيمان الفرد، وإن كان طرح هذا الأمر في أصل وجود الله وأمثال ذلك بلا معنى.

الكلام هنا لابدّ أن يكون في ضوء أدلة حجيّة خبر الواحد، وما هي بالتحديد، وذلك أنّه:

١ ـ إذا بنينا على أنّ دليل الحجيّة هو آية النبأ، فالظاهر كونها في سياق عمليّ، وهو إصابة القوم بجهالة، ومنصرفة عن الحجيّة في أمرٍ عقدي، لكنّ آية النفر والكتمان والذكر مطلقة لا اختصاص فيها بمجال العمليات.

٢ ـ أمّا النصوص الحديثيّة، فرغم أنّ الكثير منها ـ ومنه صحيحة الحميري ـ وارد في سياق الشرعيّات والعمليّات، لكنّ بعضها مطلق، إلا أنّ تحصيل تواتر إجمالي من هذا

البعض يحتاج لتأمّل شديد.

٣ ـ وأمّا الإجماع، فقدره المتيقّن هو العمليّات، أمّا العقديّات فإن لم نحرز عدم الإجماع، فمن الصعب جداً إحرازه.

٤ ـ وأمّا السيرة العقلائيّة، فقد سبق أن بيّنا أنّها لا تفرّق بين العلميّات والعمليّات، أمّا السيرة المتشرّعية فرغم عدم تفريقها، لكنّ الجزم بانعقادها على حجيّة الخبر في أصول العقائد في غاية الصعوبة.

وبهذا يظهر أنّ بعض الأدلّة يمكن القول بشموله للعقديّات، فيما بعضها الآخر لا معنى له هنا، ومن الواضح أنّ شمول هذه الأدلّة لأصول الاعتقاد يجب أن يكون له موضوع، فأصل مسألة وجود الله لا معنى للحجيّة الظنيّة فيها بالخبر؛ إذ هي مسألة حدسيّة كما قلنا سابقاً، ودليل الحجيّة لا يشمل الخبر الحدسي كما تقدّم.

إلا أنّه رغم وجود إطلاقات بدويّة في بعض النصوص والأدلّة هنا، غير أنّه يلزم تخصيصها بالأدلّة الدالّة على عدم حجيّة الظنّ، والتي تقع مباشرةً في سياق البحوث العقديّة الأصليّة كالتوحيد، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٣٤ ـ ٣٦).

وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى.. إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ١٩ ـ ٢٨).

وقال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء: ١٥٧)[١].

وقال سبحانه: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ للهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (يونس: ٦٦).

فإنّ روح هذه النصوص القرآنيّة قائمة على أنّهم اعتمدوا الظنّ في أساسيّات الاعتقاد كالتوحيد وغيره، وهو مرفوض من حيث المنهج، فيُفهم من ذلك أنّ الظنّ ليس بمعيار قرآنيّاً في التوصّل إلى القضايا العقديّة التي من هذا النوع على الأقلّ، عنيت وجود الله والتوحيد وغير ذلك من أساسيّات العقيدة، وهذا يخلخل من صورة الإطلاق الموجود في بعض النصوص الأخرى، ويورث الشك في انعقاده في مثل هذه الأمور، ومن ثمّ فعقد القلب على وفق الظنّ والتديّن به مرفوض.

ولعلّ ما ينبّه على خطأ حجيّة الظنّ في هذه القضايا أنّ هذه الحجيّة سوف تصحّح الاعتقاد بمفهومٍ ما بوصفه أساساً عقديّاً، ثم ترتيب آثار الكفر على من ينكره، وهذا أمرٌ بالغ الخطورة، فلو ثبتت عقيدةٌ أساسيّة ما بخبر الواحد، وقرّرت القاعدة كفر منكر العقيدة الأساسيّة، فيلزم تكفير هذا الشخص، ولعلّه منبّه لبطلان هذه الدعوى هنا.

هذا، وأمّا القول بعدم وجود معنى للحجيّة في باب العقائد؛ لأنّه لا يوجد أثر عمليّ،

---

(١) الديانة المسيحية ديانة قائمة عقديّاً في جملة ما تقوم على واقعة تاريخيّة، وهي الصلب؛ لأنّ الصلب تقوم عليه فكرة الفداء والكفارة، ويمتزج بفكرة التجسّد والتثليث، لهذا ليس هو مسألة تاريخيّة بحتة، يريد القرآن أن ينفيها، بل هي مسألة تمسّ جوهر الاعتقاد المسيحي.

ولا معنى للتنجيز والتعذير، فقد تعرّضنا له بالكلام سابقاً في هذا المحور فراجع حتى لا نعيد، وهناك بيّنا الحديث عن الأثر الجوانحي والجوارحي، وعرّجنا على محاولة السيد الخوئي.

والنتيجة: إنّه لم يقم دليل على حجيّة الظنّ في أصول الاعتقادات بلا فرقٍ بين من هو قادر على تحصيل اليقين أو عاجز عن ذلك.

٣.٢. الظنّ في الاعتقادات التفصيليّة

إذا انتقلنا من البحث في أصول العقائد نحو تفاصيل الاعتقادات، يعود السؤال نفسه ليطرح مجدّداً: هل يمكن البناء على الظنّ لعقد القلب على مقتضاه والتديّن به والانتماء العقدي لمعطياته أو لا؟ وهل أنّ دليل حجيّة الظنّ الخاصّ أو غيره يشمل الظنون العقديّة التفصيليّة بحيث يلزم عقد القلب على مفاد الظنّ أو لا؟

يبدو أنّه يوجد انقسام هنا، بين قائلٍ بإمكان ذلك وشمول أدلّة الحجيّة له، وبين رافضٍ لذلك بشدّة، خاصّة في الوسط السنّي، كما في الخلاف بين مثل الألباني ومحمّد الغزالي ويوسف القرضاوي وغيرهم من المتأخّرين، ونحن نشير لكلا الاتجاهين لننظر في مستنداتهما:

٣.٢.١. نظريّة المنع عن الظنّ الاعتقادي، مستندات ووجوه

يذهب هذا الاتجاه إلى المنع عن الرجوع للظنّ في القضايا العقديّة مطلقاً، والمنطلق في ذلك ـ بحسب مراجعة الكلمات والمواقف والتحليل الافتراضي ـ هو:

الدليل الأوّل: إنّ الإجماع قائمٌ على رفض مرجعيّة الظنّ في العقائد مطلقاً، والإجماع حجّة.

لكنّ هذا الدليل بات ضعيفاً؛ فمضافاً لعدم وجود إجماع مقنع هنا، لا دليل على حجيّته في قضيّة اجتهاديّة تحليليّة واضحة المدركيّة، بل قد نسب الشيخ الطوسي العمل

بالآحاد هنا إلى من وصفهم بغَفَلَة أصحاب الحديث[١]، وهذا يدلّ على وجود تيار قديم في هذا السياق، وإن كان الإنصاف أنّ التثبّت من وجود قائلين بالظنّ في العقائد ليس أمراً سهلاً، خاصّة بين المتقدّمين، ولو أمكن فالعدد محدود جداً، وقد شرحنا هذا الأمر في كتاب نظريّة السنّة، فليراجع.

الدليل الثاني: ما ذكره الشهيد الثاني، من الاستناد إلى وقوع الاختلاف في مرجعيّة الظنّ في المجال العملي وباب الأحكام، فإذا كان ذلك المجال مختلفاً فيه فكيف بالأمور الاعتقاديّة التي يكون حالها واضحاً أكثر؟!![٢].

وهذا الكلام غير مقنع أيضاً؛ فإنّه إن قُصد به بيان الإجماع على الموضوع فقد تقدّم الجواب عنه، وإن قصد منه استئناف دليل آخر فهو غير مفهوم، فلنفرض أنّهم اختلفوا في الظنّ الأحكامي، فهل هذا دليلٌ قائم بنفسه على بطلان الظنّ العقدي؟! تبدو المقاربة غريبة بعض الشيء.

وقد يقال: إنّ الشهيد الثاني يريد أن يبيّن أهميّة العقائد، فإذا كانت حجيّة الخبر في الفقه محلّ نظر، فكيف بالعقائد، فبطريق أولى ينبغي القول بعدم الحجيّة فيها.

ويناقش بما تقدّم، بل إنّ إطلاق القول بأهميّة وأولويّة بعض العقائد التفصيليّة على بعض الأحكام الفقهيّة محلّ نظرٍ شديد بل منع، فموضوعات الدماء وللفروج والأعراض والاموال والحقوق والحيثيّات الاجتماعيّة للأفراد والجماعات، لا يعلم أهميّة الموضوع العقائدي التفصيلي وأولويّته عليها في الخطورة والتقديم والحساسية.

الدليل الثالث: إنّ القضايا العقديّة متقوّمة في هويّتها بعمليّة الاعتقاد، والاعتقاد لا معنى له إلا حصول اليقين، إذ مع الظنّ لا يكون هناك اعتقاد، بل احتمالٌ ترجيحي لا غير، وهذا يعني أنّ الرجوع للظنّ في العقائديّات يلغي هويتها الذاتية المطلوبة وكفى بهذا

(١) انظر: العدّة في أصول الفقه ١: ١٣١.

(٢) انظر: المقاصد العليّة: ٤٥؛ وحقائق الإيمان: ٥٦ ـ ٥٧.

مانعاً عن الرجوع له.

والجواب عن هذا الدليل صار واضحاً ممّا قلناه في البحوث السابقة، وذلك عبر عمليّة التفكيك بين مفهوم العلم من جهة ومفهوم التديّن والإيمان وعقد القلب والتسليم من جهة ثانية، فإنّ اللازم في العقائد هو الثاني، وقد سبق أن بيّنا أنّه ممكن مع الظنّ ـ بعد فرض حجيّته ـ وإن كان مع اليقين هو أكثر قوّةً واستحكاماً عادةً بين الناس.

وقد أقرّ بروح هذه الفكرة الشيخُ الأنصاري حين قال: «وإن أرادوا التديّن به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد ـ كما يظهر من بعض الأخبار الدالّة على أنّ فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقرّ به.. ـ فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أنّ هذا نوعُ عملٍ بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك»[1].

ومثلُ الأنصاري عددٌ من كبار العلماء في أصل التمييز بين العلم وعقد القلب[2].

وبهذا يُعلم أنّنا لا نريد من حجيّة الخبر العقدي إثبات أمرٍ ما إثباتاً واقعيّاً خارجيّاً بشكلٍ منطقي، فليس دور الحجيّة هنا بالذي ينفع الفيلسوف أو المتكلّم في عملية وصولهما للحقيقة الخارجيّة، بل هي نوعٌ من العمل التديّني والفعل الإيماني لا أكثر، وقد ألمحنا لهذا الأمر غير مرّة؛ نظراً لكونه يشكّل عقدة القائلين برفض الحجيّة هنا.

الدليل الرابع: عدم شمول أدلّة الحجيّة للظنّ العقدي، إمّا لانصرافها عنها، أو لعدم وجود معنى للحجيّة التنجيزيّة والتعذيريّة في مجال الاعتقادات والتي هي غير جوارحيّة، بل نصوص النهي عن الظنّ تتصل بالظنّ العقدي مطلقاً، فكيف مع ذلك يمكن جعل

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٥.

(٢) انظر: محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٢١١؛ والخراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٦.

الظنّ مرجعاً في العقائد التفصيليّة، بحيث يكون الاعتقاد بها لازماً وِفْقَهُ؟!

وهذا الكلام يمكن التعليق عليه، بما سيأتي عند عرض أدلّة نظريّة الحجيّة في العقائد التفصيليّة، حيث سنرصد الأدلّة ونرى هل أنّها تساعد على ذلك أو لا، وهل يوجد فيها انصراف حقّاً أو لا. كما سبق أن تحدّثنا عن أنّ الحجيّة هنا يمكن التماس أثر سلوكي لها، غاية الأمر أنّه جوانحيٌّ يتمثل بالتديّن وعقد القلب والتسليم والبناء الذاتي، فلا نعيد.

أمّا القول بأنّ نصوص النهي عن العمل بالظنّ تتصل بالظنّ العقدي:

أ ـ فإنّ أُريد به أنّ موردها ذلك، فهذا صحيح، لكنّنا رأينا أنّ موردها أصول الاعتقادات لا العقائد التفصيليّة، عدا موضع واحد (النجم: ١٩ ـ ٢٨) تقدّم آنفاً، يلوح منه الشمول لمعتقد تفصيلي يتصل بجنس الملائكة من حيث الذكورة والأنوثة، إذا لم نربط ذلك بموضوع التوحيد ونسبة الإناث إلى الله.

ب ـ وأمّا إذا أُريد أنّه مطلق، خرج منه الظنّ الأحكامي، فيبقى الظنّ العقدي تحت عمومات النهي، فهذا ليس سوى عود للقول بعدم شمول دليل الحجيّة للظنّ العقدي، وإلا فلن يكون هناك فرقٌ بين الأحكام والعقائد في الخروج عن تحت العمومات بدليل الحجيّة نفسه، وسيأتي الكلام فيه فانتظر.

وبهذا يظهر أنّ مركز البحث هو رصد أدلّة الحجيّة، فإذا ثبت أنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد أو الظهور شاملة للظنون العقديّة التفصيليّة، تمّ الموقف الثاني، وإلا فالموقف الأوّل هو المتعيّن، وهو عدم ثبوت مرجعيّة الظنّ في الاعتقادات التفصيليّة.

وأُشير أخيراً إلى أنّ ترك الأخبار العقديّة بحجّة كثرة الروايات الموضوعة فيها وفي أمثالها، كما سبقت الإشارة لمثل ذلك في كلام الطباطبائي، لا علاقة له ببحثنا، فإنّنا نبحث في القاعدة، لا في المسار الميداني لواقع الروايات العقديّة، فلو أنّ شخصاً قال بأنّ كلّ الروايات العقديّة لا يحصل لي منها ظنٌّ ولا وثوق ولا أجد فيها خبر ثقةٍ أو غير ذلك، فهذا أمرٌ آخر، ولهذا نحن هنا لم نبحث في التراث التفسيري أو العقدي الروائي عند

المسلمين من حيث المشاكل التي يعاني منها على مستوى النقل التاريخي، وإنّما تعرّضنا لبعض ذلك في بحثٍ آخر كتبناه حول التفسير الأثري للقرآن الكريم، فراجع[١].

٣.٢.٢. نظريّة مرجعيّة الظنّ الاعتقادي، أدلّة ومرجّحات

رغم أنّ التحقّق من وجود من مال بقوّة لهذا الرأي في الوسط الإمامي يبدو صعباً بعض الشيء، غير أنّ بعض العلماء توحي عباراتهم بذلك، فراجع ما أحلنا عليه آنفاً.

وربما يبدو من طرح هذه القضيّة أنّ الكثير ممّن يرجعون للخبر في العقائد يعتقدون مسبقاً باحتفافه بقرينةٍ قطعيّة عامّة، فالشيخ ابن تيمية أو بعض رموز التيار السلفي، عندما يتحدّثون عن هذا الموضوع، فإنّ المستنتج من كلمات بعضهم ـ أحياناً ـ أنّهم يعنون مثل الخبر الوارد في الصحيحين، مما احتفّ بإجماع الأمّة عليه، ومن ثمّ فمن الممكن أن يكون المراد الخبر المحفوف بقرينة القطع، أو يكون المراد أحياناً القول بكون خبر الثقة يفيد العلم بنفسه، كما هو رأي بعض المتكلّمين والأصوليين القدامى، وإن كانت بعض العبارات واضحة في الأعم، خاصّة وأنّ الإجماع الحافّ بصحيح البخاري مثلاً ينفتح ـ كما بحثناه في كتابنا: المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي ـ على كونه قرينة القطع بالصدور أو قرينة القطع بالحجيّة، بما يُشبه الانقسام الإخباري الإمامي حول اعتبار الكتب الأربعة.

لكن مع ذلك توجد نصوص يمكن مقارنتها عندهم، تثبت وجود تيّار في الأمّة، يرى ظنيّة خبر الواحد، وفي الوقت عينه مرجعيّته في العقائد[٢]. ولا نريد هنا أن نخوض في بحث تارخي توثيقي؛ فإنّ مجاله خارج نطاق هذا الكتاب، فراجع فقد كُتب في هذا الكثير.

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٣١ ـ ٤٩٣.

(٢) انظر ـ لمزيد من التفصيل ـ: محمّد عبد الله عويضة، حجيّة خبر الواحد في الأحكام والعقائد: ٧٨ ـ ١١٤.

ومؤخّراً ظهرت كلمات تعطي إيحاءً بحجيّة الخبر في العقائد التفصيليّة، فالشيخ آصف محسني يبدو عليه الموافقة المبدئيّة على حجيّة الخبر في العقائد، وفي بعض كلماته يقبل بالآحاد شرط أن لا تكون المسألة من أصول العقائد ولا يكون للعقل سبيلٌ إليها ولا تكون ممّا اعتبر فيه العلم الوجداني(١).

على خطّ آخر، يبدو من بعض أعلام المدرسة التفكيكيّة الخراسانيّة المعاصرة، القبول بالخبر في العقائد قبولاً اضطراريّاً، فقد ذكر السيد جعفر سيدان، موقفاً مهمّاً هنا في إطار حواره المشهور مع الشيخ عبد الله جوادي آملي، حول المعاد الجسماني، ذكر موقفاً ربما يمكن اعتباره موقف التفكيكيّين، رافضاً دعوى مُحَاوِرِه أنّ الآحاد غير حجّة في العقائد.

وخلاصة فكرته أنّه لابدّ في العقائد من الرجوع إلى الأحاديث المتواترة أو القطعيّة، فإن وجدت فبها ونعمت، وإن فقدنا هذا النوع من النصوص رجعنا إلى تلك التي تفيد الوثوق والاطمئنان، وإن لم تعطنا الجزم النهائي، وإن لم تتوفر مثل هذه النصوص كان من المنطقي الرجوع إلى الدليل الذي يفيد الظنّ ما دام روايةً عن أحد المعصومين معتبرة(٢).

ويظهر من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي القول بعدم حجيّة الظنّ وأخبار الآحاد عند انفتاح باب العلم والعلمي، مع الأخذ بالحجيّة مع الانسداد، معتبراً ذلك حكم العقل(٣).

ويبدو من الشيخ محمّد سند الانتصار لهذا الاتجاه، على ما جاء في كتابه في الإمامة

(١) انظر: آصف محسني، صراط الحقّ ١: ٣١؛ ومشرعة بحار الأنوار ١: ١٢ ـ ١٣؛ وانظر حواري الشخصي معه، والملحق بكتابي: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٨٥.

(٢) انظر: جعفر سيدان، حوار حول المعاد الصدرائي، مجلّة نصوص معاصرة ٢: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ وكتاب المدرسة التفكيكيّة وجدل المعرفة الدينيّة: ٢٥٢.

(٣) انظر: الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٠. والجدير ذكره أنّ الأنصاري والخوئي رفضا الحجيّة على مسلك الظنّ المطلق بعكس مفاد قول الشيرازي؛ لأنّ موضوع دليل الانسداد هناك غير متحقّق، فانظر لهما: فرائد الأصول ١: ٢٧٥؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

الإلهيّة[1].

وينطلق هذا الفريق من توليفةِ أمرين معاً:

أ ـ معقوليّة مرجعيّة الظنّ في العقائد التفصيليّة، عبر عمليّة التفكيك المتقدّمة بين العلم والإيمان وعقد القلب، ومعقوليّة جريان الحجيّة في مجال الاعتقادات، وهذا ما أثبتناه سابقاً. وقد سبق أن علّقنا بتعليقة مهمّة في تقديري على كلام الشيخ صادق لاريجاني في قضيّة حجيّة الاطمئنان عند الحديث عن حجيّة الرواية التفسيريّة، فانظرها فإنّها ـ في تقديري ـ مفصليّة.

وعليه، فالقول بأنّ القسم الثاني من العقائد لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم، والمفروض عدم حصول العلم في مورد الخبر، صحيحٌ دون أن يلزم أيّ مفارقة، وذلك أنّ المدّعى هنا هو كون دليل الحجيّة هو الذي يلزمنا بالتسليم، لا نفس دليل وجوب الاعتقاد منفصلاً عن دليل الحجيّة هنا.

ب ـ شمول أدلّة الحجيّة للظنّ العقدي التفصيلي، وهذه هي النقطة المركزيّة هنا.

إنّ مراجعة أدلّة الحجيّة ـ كما مرّ في القسم الأوّل من الاعتقادات ـ تعطي وجود إطلاقات في بعض النصوص القرآنيّة والروائيّة لصالح الظنّ العقدي، دون وجود محذور أو انصراف حيث لا موجب لهما. ونصوصُ النهي عن العمل بالظنّ قد بيّنا شكل الإجابة عنها.

لكنّ العمدة هنا في تقديري دليلان:

الدليل الأوّل: مرجعيّة السيرة العقلائيّة، بالشكل الذي شرحناه في مبحث حجيّة الرواية التفسيريّة، فإنّ العقلاء لا يميّزون في تصديق الثقة بين الأثر الجوارحي والأثر النفسي المعبّر عنه بالتسليم والإقرار.

الدليل الثاني: السيرة المتشرّعيّة، فإنّنا لا نجد عيناً ولا أثراً لتمييز المتشرّعة في أخذهم

(١) انظر: الإمامة الإلهيّة ١: ٢١ ـ ٣٨.

بأخبار الثقات بملاحظة مضمون الخبر بين كونه عمليّاً أو علميّاً، وهي قضيّة لو كانت لظهرت وبانت بوضوح، فهل إذا جاء محمّد بن مسلم بخبر كانوا ينظرون في الخبر فإن كان مضمونه عقديّاً توقّفوا في الأخذ به، وإلا أخذوا به؟ إنّ ظاهرةً من هذا النوع لو كانت لظهرت وبانت في طريقة تعاملهم مع أخبار الثقات، مع أنّنا لا نجد شيئاً من هذا النوع.

بل الأخطر من ذلك والأهم، أنّه لو كانت الدلالات ظهوريّةً كما هو الغالب على ما هو المعروف عندهم، وسأل الراوي شخصَ النبيّ أو الإمام أو الصحابي عن شيء وأجابه، هل كان الراوي يتوقّف في الأخذ به لو كان مضمونه عقديّاً؛ نظراً لعدم إمكان تعقّل حجيّة الظهور الظنّي؟! لو كان هناك شيءٌ من هذا القبيل فماذا كان يتوقّع أن يترك ذلك في النصوص والتراث الواصل إلينا؟

هذا، وأمّا ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه لو حصرنا حجيّة الخبر في العقائد بالمتواتر أو المعلوم الصدور لزم طرح جميع روايات أهل البيت في هذا المجال، ومن ثمّ لم يبقَ لنا شيء[1].

فهو غير وجيه، فهذا النوع من الأدلّة سبق أن ناقشناه مراراً، فما هو الدليل على لزوم الحفاظ على هذه النصوص إذا لم يشملها دليل الحجيّة؟ وإذا كان يشملها، فما فائدة هذه المقاربة الاستدلاليّة بهذه الصيغة؟ هذا فضلاً عن أنّه افترض ـ ضمناً ـ أنّ العقائد أغلبها من الروايات، وكأنّ القرآن غير موجود، وكأنّ النصوص المعلومة المحفوفة لا وجود لها أساساً، وكأنّ العقل لا ناقة له ولا جمل مطلقاً!

نتيجة البحث والموقف المختار في الظنّ الاعتقادي

ونتيجة البحث في حجية الظنّ في الاعتقادات هي الآتي:

---

(١) انظر: جعفر مرتضى، خلفيّات مأساة الزهراء ٢: ١٣٤.

١ ـ أمّا الأصول العقديّة، وهي عندنا تلك التي تتقوّم بها حقيقة واقع الإيمان، والمتمثلة بالمفاد البسيط للشهادتين، المتضمّنتين لتحقّق الإقرار والتسليم الإجمالي بكلّ ما يأتي به النبيّ ولو لم يُعرف بالتفصيل، بحيث إذا عُرف تفصيلاً سلّم به كذلك.. هذه الأصول يجب عقلاً وشرعاً تحصيل العلم فيها، ولا يكفي الظنّ، ومن ثمّ لا معنى لحجيّته الدينيّة قبل ثبوت حجيّة الوحي والشرع نفسه عند المكلّف.

٢ ـ وأمّا التفاصيل العقديّة، أو الاعتقادات التي تتلو الأصول العقديّة، ولا تندرج ضمنها في حقيقة الأمر، فإنّه لا يجب البحث فيها وتحصيل المعرفة اليقينيّة وجوباً عينياً أوّليّاً، بل يكفي فيها الإقرار الإجمالي بها على ما هي عليه في الواقع؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب معرفتها. لكن لو علم بها لزمه الاعتقاد بها والتسليم وعدم الردّ والإنكار.

وفي هذا النوع من الاعتقاديّات، يكفي الظنّ، حيث لا يجب العلم، بل يمكن الاكتفاء بالشكّ، بمعنى عدم لزوم التجاوز عنه نحوالمعرفة تكليفاً، لكن لو قام الدليل الظنّي المعتبر على مُفاد واحدة منها، لزم الاعتقاد بها بمعنى عقد القلب عليها والتسليم والبناء والإيمان بما فيها، وإن كان واقع الظنّ على مستوى الاحتمال الذهني لا يتغيّر بكون الدليل الظنّي معتبراً.

وهذا ما يُنتج أنّ تفاصيل الاعتقادات لا يجب فيها تحصيل العلم، ويكون الظنّ المعتبر فيها حجّةً، ومؤدّاه لزوم التسليم الجوانحي، بوصفه أداءً سلوكيّاً فرديّاً تديّنياً من المكلّف، لا بوصف الحجيّة معياراً استدلاليّاً لإثبات الواقع؛ إذ لا يمكن بهذه الأدلّة الظنيّة إثبات الواقع الخارجي أبداً.

قد تقول: لو دخل الظنّ الفقهي والتفسيري والعقدي في دليل حجيّة الظنّ، مع شمول الحجيّة للموضوعات والأحكام معاً، وللصدور والدلالة معاً، لزم تخصيص الأكثر في عمومات النهي عن اتّباع الظنّ، وهذا باطل؛ لأنّه مستهجنٌ عرفاً.

والجواب: إنّه ـ لو سلّم أنّه يلزم تخصيص الأكثر، فإنّ الظن الصدوري والدلالي حجّة

بمعايير ودوائر معيّنة لا مطلقاً ـ لا يدلّ ذلك على عدم حجيّة الظنّ في العقائد، بل هو إشكال متساوي النسبة لكلّ المجالات بما فيها الفقه، وربما يكون هذا مؤيّداً لإبطال دليل حجيّة الظنّ من رأس، كما هو مختارنا في أصل حجيّة الصدور والدلالة، فتأمّل.

هذا ما توصّلنا إليه، ويجب عليّ التأكيد هنا على سلسلة أمور لم نبحثها؛ لأنّنا نراها غير متعلّقة بسياق البحث الذي نحن فيه من جهة النظر الذي ننظره في هذا الكتاب، وهي ملفّات بالغة الأهميّة في حدّ نفسها، عسانا نتعرّض لها في مناسبات أُخَر، ويوجد فيما بينها تداخل وتواشج واضحين، وأبرزها:

أ ـ ما هي هويّة العلم المطلوب في العقائديات التي يحكم فيها بوجوب تحصيل العلم؟ هل المراد العلم البرهاني النافي لاحتمال الخلاف نفياً استحاليّاً أو أنّه يكفي العلم العادي العرفي الاطمئناني؟ وبعبارة أخرى: هل المطلوب العلم بالمعنى الأخصّ أو يكفي اليقين بالمعنى الأعم؟

ب ـ هل العلم المطلوب في القضايا العقائديّة هو العلم القائم على الاستدلال، أو يكفي العلم الناشئ من أيّ منشأ ولو لم يكن استدلاليّاً؟ وهل يكفي العلم ولو غير المبرّر موضوعيّاً في النظر المنطقي أو لابدّ من العلم الموضوعي المبرّر؟

ج ـ هل تكفي المعرفة التقليديّة (أي المعرفة الآتية من التقليد) في العقائديّات أو أنّ المعرفة التقليديّة لا قيمة لها مطلقاً؟ وهذا السؤال راجع ومتصل بالسؤالين السابقين. وأيضاً هل يمكن البناء على التقليد غير المنتج للعلم في العقائديّات، أو أنّ التقليد الممكن فيها هو ذاك التقليد الذي يفضي بالمقلِّد إلى حصول نوع من العلم والاطمئنان أو أنّه لا يصحّ التقليد مطلقاً؟

هذا، وأجدّد التذكير بأنّني هنا أبحث كلّ هذه البحوث على مباني القوم، أمّا على مسلكنا فأصل حجيّة الظنّ الصدوري والدلالي غير ثابت، لا في الفقه ولا في غيره، لكن على طريقتهم في مرجعيّات الاستدلال هنا، يلزمهم الأخذ بالسيرة العقلائيّة والمتشرّعية

في باب تفاصيل الاعتقاد.

ثالثاً: حجيّة الحديث في مجال التكوينيات والتاريخ والطبّ و..

على غرار البحث في حجيّة الرواية التفسيريّة، كان البحث في حجيّة الرواية التكوينيّة، عنيتُ الظنَّ القائم على الواقعيّات الخارجيّة التي لا تصنّف في عداد الأنطولوجيّات العقديّة، ولا الهرمنوطيقيّات المتصلة بالنصّ الديني (العقائد ـ التفسير)، مثل الظنّ والروايات التاريخيّة والقصصيّة والسيرة والمستقبليّات وخواصّ الأشياء كالنباتات ونصوص الطبّ، ووقائع الكون في منشئه أو سيرورته وصيرورته، وصفات الشعوب والأقوام، وغير ذلك.

إنّ هذا البحث لم يحظَ بالدراسات الجادّة على مستوى مباحث الحجيّة، والبحث الوحيد الذي نال اهتماماً هنا في هذه المجموعة هو حجيّة الظنّ العقدي، ومؤخراً بدأ الحديث عن حجيّة الرواية التاريخيّة والطبيّة وغير ذلك يطرح على بساط البحث، وروح البحث صارت منجليةً من خلال ما تقدّم، لكنّنا نحاول رصد الموضوع من خلال التعرّض لمجموعة نقاط وطروحات هنا، كالآتي:

١ـ مقاربة السيّد الخوئي للرواية التكوينيّة، رصد وتعليق

يقدّم السيد الخوئي تصوّراً تفصيلياً نسبيّاً في هذا الملفّ، فهو لا يقف عند القضية العقائديّة، بل يتعدّاها إلى مطلق القضايا غير الفقهيّة العمليّة، ففي ملحقات بحثه حول دليل الانسداد، يتحدّث الخوئي عن مجالين لحجيّة الظنّ في غير الفقه هما:

المجال الأول: وهو المجال العقائدي، ويرى القضايا العقدية على نوعين:

أ ـ ما يجب معرفته عقلاً، كمعرفة الباري، أو شرعاً كالمعاد الجسماني، وفي هذا النوع لا يكفي الظنّ عنده أبداً، نعم، على تقدير عجز الإنسان عن الوصول إلى العلم لا يكلّف به؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور.

ب ـ القضايا التي يجب فيها التسليم وعقد القلب عليها، كتفاصيل البرزخ والمعاد، وهذا النوع من العقديّات يبني الخوئي النتيجة فيه على تفصيل، فإذا كنا من القائلين بحجيّة الظن الخاص، كان حجّةً بلا تفصيل، وأمّا على الانسداد، فلا يكون حجّة.

المجال الثاني: وهو المجال التاريخي والتكويني، وهنا يُعيد الخوئي بناء نظريّته، وفق البناءين السالفين، فيذهب إلى أنّه:

أ ـ إذا قلنا بأنّ الآحاد حجّة على الظنّ المطلق القائم على دليل الانسداد، فإنّ هذه الأخبار لا تكون حجّة أبداً ومطلقاً.

ب ـ أما إذا بنيناها على الظنّ الخاص، كان الخبر حجّةً على مسلك الطريقيّة والعلميّة، لكن لا في تصويب الواقع الخارجي، بل في تجويز الإخبار عن هذا الواقع بما يمنع عن صيرورة هذا الإخبار كذباً. أمّا على مسلك المنجزية والمعذريّة في فهم الحجيّة، فلا حجيّة للخبر؛ إذ لا يصير الخبر علماً بجعل الحجيّة له، فلا يجوز الإخبار بمفاده، لأنّه إخبارٌ بغير علم، وهو حرام[1].

وإذا كان الخوئي قد توقّف بعض الشيء في الروايات التاريخيّة من منطلق أصوليّ، فإنّ السيد الخميني قد تحفّظ عليها من منطلق ميداني، إذ كانت نصوص التاريخ ـ دون الروايات المرويّة عن أهل البيت ـ غير منقّحة ولم يدرسوا رجال سندها على خلاف الحال في الروايات[2].

وقد صار التعليق واضحاً هنا، ممّا أسلفناه سابقاً، وذلك:

أوّلاً: إنّ الحقّ مع السيد الخوئي في أنّه على الانسداد لا معنى للحجيّة؛ إذ مقدّمات دليل الانسداد لا تجري في المقام؛ لقيامها على مفهوم التكاليف الشرعيّة المعلومة،

---

(١) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٩، ٢٣٦ ـ ٢٣٩؛ وراجع موافقة السيّد عبد الأعلى السبزواري لهذه النظريّة في أركانها الرئيسة، في كتاب: تهذيب الأصول ٢: ١٥١، ١٥٤، ١٥٥.

(٢) انظر: الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٢٩٢، و(عربي): ٣٢٦ ـ ٣٢٧؛ وكتاب البيع ٣: ٧١ ـ ٧٢.

والمفروض أنّ هذه الروايات ليس فيها أيّ تكليف شرعي في نفسها، فتكون خارجةً عن دائرة عمل دليل الانسداد، بل قد أشكلنا على دليل الانسداد وغيره في محلّه بأنّه يلزم عدم شموله للنصوص الترخيصيّة؛ إذ لا تنجيز فيها، والمفروض قيام دليل الانسداد على فكرة التنجيز من خلال مفهوم العلم الإجمالي الذي تستبطنه مقدّماته الأولى[1].

ثانياً: إنّ ما علّق به الخوئي على مسلك التنجيز والتعذير، ربما يمكن الفرار منه عبر القول بحجيّة خبر الواحد في الموضوعات، بوصف الخبر التكويني محقّقاً لموضوع جواز الإخبار، فتكون الحجيّة بمعنى تنجيز أو تعذير الإخبار نفسه، لا تنجيز أو تعذير مؤدّى الخبر، فالدليل الدالّ على حجيّة الخبر يشمل هذه الأخبار بمعنى التعذير في الإخبار بمفادها، لا بمعنى إثبات مؤدّاها أو تنجيزه أو تعذيره، فهذا تماماً كشمول دليل الحجيّة للإخبار عن نجاسة الثوب فإنّ معناه تنجّز التكليف بعدم الصلاة فيه مثلاً، لا بمعنى تنجّز نفس النجاسة وثبوتها في الثوب. فإذا قُبل هذا الكلام لم يعد هناك فرق بين مسلك المنجّزية ومسلك العلميّة في موضوع مسألتنا، خاصّة وأنّ مسلك العلميّة يبني القضيّة على اعتبار الظنّ علماً بملاحظة الآثار العمليّة لهذا العلم أيضاً، لا مطلقاً.

٢ ـ نظريّة العلامة محمد حسين كاشف الغطاء، تأمّلات وملاحظات

يتناول الإمام محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) مسألة أخبار الآحاد في غير الفقه، استطراداً، في كتابه: (الأرض والتربة الحسينيّة)، حيث يستعرض بعض روايات خواصّ هذه التربة، مما يحوجه إلى الحديث عن جدوائيّة هذه الروايات، حيث كان بعضها غريباً عن الذهن العادي، فيه ما يحكي عن خوارق وكرامات.

من هنا، ينطلق كاشف الغطاء في رصد تصوّراته عن هذا النوع من الأخبار الظنّية، فيقسّم طوائف أخبار الآحاد إلى ثلاث:

(١) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٦٤٥ ـ ٦٤٦، ٦٥٨.

الطائفة الأولى: الأخبار المتعلّقة بالأخلاقيّات والمواعظ والإرشاد وتهذيب النفس وما شابه ذلك، ويلحق بها عنده الطبّ، وخواصّ النبات والثمار والأدعية، والأحراز، والطلاسم، وفضل السور القرآنية والمستحبّات ونحو ذلك.

ويرى كاشف الغطاء أن الآحاد في هذه الطائفة حجّة مطلقاً، أي سواء في ذلك المجتهد وغيره، فكما يمكن للمجتهد الرجوع إلى هذه الروايات وتبنّيها، كذلك يمكن لغيره أن يرجع إليها ويتبنّاها، كما أنّها حجة مطلقاً صحّ سندها أم لا، إلا إذا قام الدليل على كذبها.

ولعلّ ما دفع كاشف الغطاء لتبنّي موقف متسامح من هذه الطائفة، كونها تعنى بتهذيب الأخلاق، ولا يترتب عليها حكم شرعي، وربما يكون لنظريّة التسامح في أدلّة السنن دور في خلق هذا التساهل هنا.

الطائفة الثانية: الأخبار المتعلّقة بقضايا الفقه والأحكام العمليّة، والحكم الذي يراه كاشف الغطاء هنا، لا يختلف عن السائد في المدرسة الأصوليّة المتوارثة، إنّه يأخذ بالخبر الواحد ضمن شروطه الأصوليّة والرجالية دون غيره، وللمجتهد فقط دون غيره.

الطائفة الثالثة: كلّ ما يتعلّق بقضايا العقيدة أو الأمور التكوينيّة، وقضايا الأفلاك والعالم.

ويقدّم كاشف الغطاء تفصيلاً هنا، حيث يرى أنّ هذه الأخبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما طابق البراهين العقليّة، بحيث كان مضمون الخبر الواحد مطابقاً لما توصّلت إليه البراهين اليقينيّة، فهنا يؤخذ بهذا الخبر، سواء صحّ سنده أم لم يصحّ، لوصولنا إلى اليقين بصحّته.

القسم الثاني: ما لا يطابق البراهين، وهذا بدوره ينشطر إلى نوعين:

النوع الأول: ما يخالف البراهين العقليّة، أي أنّه لا يطابقها من حيث إنّه يخالفها، فلو دلّت رواية على ما يخالف حكماً عقليّاً قطعيّاً مبرهناً عليه، فهل نأخذ بها أو لا؟

يجيب كاشف الغطاء بوجود حالتين للرواية، يختلف نمط التعامل معها على أساسهما هما:

الحالة الأولى: أن تكون الرواية صحيحة السند، والحكم هنا هو التوقّف، لا الأخذ بها ولا رفضها.

الحالة الثانية: أن لا تكون الرواية صحيحة السند، وحكمها في هذه الحالة أن تُطرح وتوضع جانباً.

ويُلاحظ في موقف كاشف الغطاء من هذا النوع من الروايات التحفّظ لصالح الرواية، فرغم مواجهتها لقطعٍ برهاني إلا أنّه لا يطرحها، بل يتوقّف في أمرها، مما يدلّ على تحفّظه المشار إليه.

النوع الثاني: ما لا يطابق البراهين العقلية، لكنّه لا يخالفها، فلا تُثبته هذه البراهين ولا تنفيه، وهنا أيضاً يطرح كاشف الغطاء صورتين هما:

الصورة الأولى: أن يكون الحديث صحيح السند، والحكم هو لزوم الأخذ به؛ إذ لا موجب لطرحه، أو حتى التوقّف فيه.

الصورة الثانية: أن لا يكون صحيح السند، فإن أمكن تأويله فعلنا ذلك، وإلا توقّفنا فيه[1].

هذه هي حصيلة نظريّة كاشف الغطاء هنا، ولنا مجموعة من التأمّلات والانتقادات والتحليلات؛ وذلك:

أوّلاً: من الواضح أنّ نظريّة كاشف الغطاء تنحاز لصالح الرواية، فهو لم يرفض الخبر في مجموع هذه الأقسام، إلا في:

أ ـ الخبر الضعيف في الفقه.

ب ـ الخبر الضعيف المخالف للبرهان في العقيدة.

---

(١) انظر: كاشف الغطاء، الأرض والتربة الحسينية: ٤٧ ـ ٥١.

أما الباقي، فلم يرفضه وإن توقّف فيه، وهذا يكشف عن تحفّظ؛ إذ مع قيام البرهان العقلي على بطلان شيء لماذا نتوقّف في ردّ رواية تدلّ عليه إذا كانت صحيحة السند إذا لم نكن نحمل موقفاً متحفّظاً ومحتاطاً لصالح الخبر الواحد؟ إذاً، هذا هو الطابع العام لنظريّة كاشف الغطاء.

لكنّ مقاربته هذه ـ في الحالة الأولى من حالتي النوع الأوّل من القسم الثاني في الطائفة الثالثة ـ غير صحيحة، فإنّ معنى قيام البرهان العقلي على الخلاف هو فقدان الخبر الصحيح قوّة الظنّ بالصدور؛ إذ لا يمكن اجتماع العلم بالشيء مع الظنّ بعدمه، أو العكس، ومع فقدان الظنّ ـ بل وأحياناً حتى الاحتمال ـ بالصدور، ما هو الوجه في عدم إسقاط حجيّة الخبر والإفتاء بمساواته للخبر الضعيف؟ وما هو مبرّر التوقّف هنا؟ ولماذا لا نرفضها بعد القول بعدم صدور الباطل من المعصوم المساوق هنا للجزم بعدم الصدور؟

نعم، قد يقصد كاشف الغطاء من التوقّف هو احتمال الصدور مع عدم كون المراد جديّاً لسببٍ أو لآخر؛ كالصدور تقيّةً، أو مع احتمال وجود تفسير آخر للحديث، وهذا أمرٌ آخر يمكن القبول به لو تحقّقت شروطه الموضوعيّة.

ثانياً: قد لا يبدو واضحاً تمييز كاشف الغطاء بين خواصّ النباتات ومسائل الطبّ وبين قضايا الفلك والعالم والتكوينيات، فكما أنّ هذه أمورٌ تكوينيّة تلك كذلك.

إلا أنّه من المحتمل أنّ كاشف الغطاء فهم الروايات الطبيّة والنباتيّة ونحوها فهماً عمليّاً، أي لم ينظر إليها من زاوية إنبائها عن الخواصّ والآثار، بقدر ما نظر إليها من زاوية إقدام المرء على استعمالها للاستشفاء أو التقوّي أو الوقاية أو المداواة أو غير ذلك، وكأنّ الرواية التي تقول مثلاً: من خواص الهندباء هو الشفاء من داء القرحة، إنّما تقول: إذا ابتُليت بداء القرحة فكُلْ الهندباء، فترجع لرواية استحبابيّة مثلاً، ولهذا أدرجها في القسم العملي، ولم يُدرجها في التكوينيّات، وكان فصله لها عن الفقه قائماً على عدم وجود بُعد

فقهي إلزامي فيها عادةً، الأمر الذي يبرّر إجراء قاعدة التسامح فيها.

ولعلّ هذه الخصوصيّة وأمثالها كانت من الأسباب التي دفعت لتبنّي بعض العلماء المسلمين ـ كالشيخ المفيد ـ القولَ بأنّ القضايا الطبيّة من علوم الوحي والسمعيّات، لا التجربة ولا البشر، ولكنّ هذا القول غير صحيح على إطلاقه؛ على ما بُحث في محلّه.

وعليه، يمكننا هنا التعليق على كاشف الغطاء بأنّ مجرّد كون مضمون الخبر يمكن أن يكون مورداً لشمول حكمٍ تكليفي، كما لو كان الخبر يفيد بيان تأثير مادّة نباتيّة معيّنة في علاج مرضٍ ما، فيأتي دليل الحثّ على العلاج من الأمراض.. مجرّد ذلك لا يعني أنّ هذه الروايات ظاهرة في الطلب دائماً، بل هي ظاهرة في الإخبار عن أمرٍ يدلّ دليلٌ آخر ـ بدلالة عامّة ـ على الحثّ على استعماله عند الحاجة.

بل لو سلّمنا استظهار الطلب من هذه النصوص برمّتها بالدلالة الالتزاميّة، لكن في بعض الموارد ربما يكون من الواجب استخدام هذه العلاجات، فكيف ندرج مثل هذه النصوص في قاعدة التسامح ونضعها ضمن الطائفة الأولى التي يكفي فيها الخبر الضعيف؟! بمعنى أنّ علاج تناول سمٍّ ما مثلاً لو ورد في رواية من الروايات الطبيّة، وكان لها دلالة التزاميّة، فقد يقال بأنّ الحكم في هذه الحال هو الوجوب لا الاستحباب حتى نجري قاعدة التسامح؛ لأنّ نوعيّة المرض أو المشكلة الصحيّة أنّه لو لم تعالج لأدّى إلى ضرر غير جائز السكوت عنه في بدن الإنسان، بل ربما أدّى إلى الموت، وبالتالي فإطلاق إدراج نصوص الطبّ في الطائفة الأولى في كلمات كاشف الغطاء غير دقيق، لو فهمنا منها الطلب بالدلالة الالتزاميّة.

ثالثاً: يظهر من كاشف الغطاء في المجموعة الأولى، أنّه يرى فيها جريان قاعدة التسامح في أدلّة السنن، ولهذا لم يميّز فيها بين الخبر الصحيح والضعيف، كما أنّ عدم تمييزه بين المجتهد والعامي راجعٌ ـ فيما يبدو ـ إلى قناعته بأنّ قاعدة التسامح لا تعني جعل الخبر الضعيف صحيحاً، لتكون التطبيقات من شؤون المجتهد، بل ترجع إلى تحقّق

استحباب ثانوي مرتّب على عنوان البلوغ، فيُفتي الفقيه باستحباب ما يبلغك عليه ثواب، وتكون رؤية المقلِّد للرواية الاستحبابيّة تحقيقاً لموضوع ذلك الاستحباب الكلّي الذي يثبت للفقيه بأخبار التسامح نفسها.

لكن سوف يأتي أنّ قاعدة التسامح غير ثابتة حتى بهذا المعنى، فما أفاده من حجيّة الرواية الضعيفة هنا في المجموعة الأولى في غير محلّه، بل هو كذلك حتى لو قلنا بقاعدة التسامح؛ لأنّ هذا المعنى فيها مرجوحٌ نسبةً للمعاني الأخرى، كما سوف يأتي البحث عنه بالتفصيل إن شاء الله.

رابعاً: إنّ ما اختاره كاشف الغطاء في القسم الأوّل من الطائفة الثالثة، من الأخذ بالخبر صحّ سنده أم لم يصحّ، غيرُ صحيح؛ لأنّ اليقين بصحّة مضمون الخبر نتيجة قيام البراهين العقليّة عليه، لا يعني تصحيح نسبته للنبيّ، على ما بحثناه في نظريّة نقد المتن سابقاً، وغايته إمكان القول بصدور هذا المضمون العقدي عنه، لا كون هذه الرواية التي بين يديّ هي الصادر عنه، بل إنّ أصل صدور هذا المضمون مشكوك فيه في الكثير من المواضع، فلو ثبت لي باليقين أنّ الأرض تدور حول الشمس، فما هو الموجب لإثبات أنّ المعصوم قال ذلك من الأساس، طالما أنّه لا يُعلم أنّه أمرٌ عقديّ أو شرعيّ دينيّ ملزَمٌ ببيانه، لو ثبت أنّه على علمٍ به أساساً؟!

وعليه، فالصحيح في هذا القسم أن يُرجع إلى وسائل الإثبات الحديثي والتاريخي، فإن قدرت على إثبات الصدور فبها، وإلا لم يُسند الخبر للمعصوم أبداً، رغم سلامة مضمونه.

خامساً: إنّ كاشف الغطاء وضع تقسيماً يراعي فيه الحالة الغالبة لطبيعة المرويّات، لكن قد يُناقش بأنّه لماذا فصل بين المجموعة الثانية التي تتصل بالفقهيّات والمجموعة الثالثة التي تتصل بالعقائد والتكوينيّات، مع أنّه كان بإمكانه ـ نظريّاً ـ أن يجعلهما قسماً واحداً، فيقول: نصوص الفقه والعقائد والتكوين إمّا أن تخالف البراهين العقليّة أو توافقها أو لا تخالف ولا توافق، والأوّل يتوقّف فيه على تقدير صحّة السند ويُطرح على تقدير الضعف السندي، والثاني يؤخذ به فيهما؛ لأنّه ما دامت موافقة العقل تعطي يقيناً

بالصحّة فلا فرق بين الفقه وغيره وبين ضعف السند فيهما وغيره، وإلا فما هو مبرّر التمييز؟ وعلى الثالث يؤخذ به مطلقاً على تقدير الصحّة السنديّة، وإلا فيتوقّف.

ولعلّ منطلقه هو غلبة عدم توفّر دليل عقلي يوافق أو يخالف قضيّةً فقهيّة، لكنّ هذا لا يمنع من جعل التقسيم أكثر شموليّةً واستيعاباً.

سادساً: الملاحظ على كاشف الغطاء عدم استيعاب الصور المحتملة، فلم يرشدنا إلى حالة تعارض الرواية الصحيحة أو الضعيفة في الفقه والعقائد والتكوين مع القرآن الكريم، بل خصّص علاقة الرواية بالعقل، وكأنّ هذا هو الذي كان يؤرّقه في رصد روايات التربة الحسينيّة في حواره مع الطرف الآخر.

كما لم يرصد كاشف الغطاء علاقة الروايات الطبيّة والتكوينيّة وغيرها بالعلوم التجربيّة غير البرهانيّة، والتي قد لا تُسمّى دليلاً عقليّاً بقدر ما قد تعطي أحياناً رجحاناً ربما يفضي إلى ضعف القوّة الاحتماليّة في النصّ الحديثي، فالروايات مثلاً تنهى عن شرب الماء الكثير أو تحثّ على سؤر المؤمن، مع أنّ المعطيات العلميّة التجربيّة ترى عكس ذلك، دون أن تبلغ فيما تراه اليقينَ أو البرهان بالضرورة، فما هو الموقف؟ ولماذا؟

بل قد توافق هذه المعطياتُ الخبرَ الضعيف، فهل نُثبته بها كما أثبت كاشف الغطاء الخبرَ الضعيفَ بموافقته للبراهين العقليّة عند حديثه عن القسم الأوّل من الطائفة الثالثة؟

بل في بعض الأحيان نحن قد نواجه ظنّاً آتياً من العقل النظري أو العملي، يخالف مفاد الحديث، فما هو الموقف؟ كما لو حصل ظنّ بقبح حلّ المولى ـ فسخاً أو طلاقاً ـ لزيجة أمَته بعبده؛ ليس لشيء مثلاً إلا رغبةً من المولى في مقاربتها رغم أنّ عندها أسرة وحياةً زوجيّة؟ أو بقبح فسخ مشتري الأمّة لزواجها لو اشتراها مزوّجةً، رغم عدم الضرر عليه في زواجها؟[1].

(١) انظر حول هذين الحكمين كُتُبَ الفقه، وعلى سبيل المثال: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٧٦.

إنّ جميع هذه الصور لم يستوعبها كاشف الغطاء، وبهذا كان تقسيمه غير جامع، إلا إذا قيل بأنّه بناه على نتائج في مكانٍ آخر.

نكتفي بهذا القدر من التعليق على مساهمة كاشف الغطاء، لنحاول الخروج بموقفٍ مختار من هذه القضيّة.

٣ ـ النظريّة المختارة في الرواية التكوينيّة

يبدو لي أنّ الرواية التكوينيّة ـ والتي لا تندرج ضمن الفقه ولا التفسير ولا العقائد ـ تحتاج للدراسة من عدّة جوانب، وتقوم على بنيات تحتيّة يُفترض دراستها في محلّه.

وأهم المصادرات القبليّة هنا، هو:

١ ـ هل المعصوم وهو يتكلّم في قضيّة تكوينيّة، يتكلّم بما هو صاحب دين أو بما هو شخص لديه معلومات تكوينيّة، يريد من نقلها للآخرين تنمية معارفهم بالوجود المحيط بهم كي ينتفعوا بهذا العلم في حياتهم؟ وبعبارة أخرى: هل يتكلّم بوصف كلامه إخباراً عن قضيّة دينيّة وبحكم وظيفته في بيان الدين أو أنّه لا دليل على ذلك؟ وبعبارة ثالثة: هل هذه المعلومات التكوينيّة جزءٌ من الدين أو لا، انطلاقاً من أنّه ليس كلّ ما هو حقّ فهو دين وإن كان كلّ ما هو دين فهو حقّ؟

٢ ـ إذا فصلنا ما يقدّمه المعصوم من معطيات تكوينيّة عن دائرة الدين، فهل المعلومات التي يملكها المعصوم حول قضيّة تكوينيّة مطابقة للواقع بالضرورة أو لا؟ وهذا ما يتصل بعصمته عن الخطأ مطلقاً، دون عصمته في الذنب والتبليغ والسهو والنسيان، فإذا قيل بعدم وجود دليل على عصمته عن الخطأ في الموضوعات الخارجيّة أمكن أن يخطأ هنا ويشتبه في تقدير المعلومات، وأمّا إذا قيل بشمول العصمة لكلّ هذه الدوائر انتفى احتمال الخطأ قهراً.

ومعنى ذلك أنّ النبيّ يمكن أن يكون قد استقى هذه المعلومات من ثقافة عصره، ولم

يُخْبَرْ بها عن الله تعالى، وهذا ما يفتح على تساؤل جوهري: ما هي وظيفتنا تجاه هذه المعلومات إذا لم نقل بعصمة النبيّ أو الإمام في تحصيلها أو بيانها؟ هل نحن مكلّفون بالتصديق بها تعبّداً لو سمعناها منه مباشرةً أو لا؟

٣ ـ انسجاماً مع الموضوع السابق، يأتي هنا البحث المعروف في أنّ الطبّ النبوي وأمثاله، هل هو علمٌ سمعي وحييّ أو أنّه علمٌ تجربيّ بشري[1]؟ وقد انقسم العلماء تجاه هذه القضيّة إلى ثلاثة تيّارات، نشير إليها وإن لم يكن هذا موضوعَ بحثنا هنا:

التيّار الأوّل: وهو القائل بوحييّة الطبّ النبوي و.. ومن أبرز الرموز هنا:

أ ـ الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، حيث يقول: «الطبّ صحيح، والعلم به ثابت، وطريقه الوحي، وإنّما أخذه العلماء به عن الأنبياء عليهم السلام؛ وذلك أنّه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع، ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلا بالتوقيف، فثبت أنّ طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيّات تعالى»[2].

ب ـ ابن قيم الجوزيّة (٧٥١هـ)، حيث قال: «وليس طبّه صلّى الله عليه وسلّم كطبّ الأطباء، فإنّ طبّ النبي صلّى الله عليه وسلّم متيقّنٌ قطعي إلهي صادر عن الوحي، ومشكاة النبوّة، وكمال العقل. وطبُّ غيره أكثره حدس وظنون وتجارب، ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطبّ النبوّة، فإنّه إنّما ينتفع به من تلقّاه بالقبول واعتقاد الشفاء له، وكمال التلقّي له بالإيمان والإذعان. فهذا القرآن الذي هو شفاء لما في الصدور، إن لم يُتلقّ هذا التلقّي لم يحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المنافقين إلا رجساً إلى

(١) لا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ هناك فرقاً بين الطبّ النبويّ والطبّ التقليدي القديم، بمعنى أنّه ليس كلّ من ينتصر للطبّ القديم ضدّ الطبّ الحديث القائم على الكيميائيّات والمواد المصنّعة وغيرها، فهو مؤمن بالطبّ النبويّ، ومن ثم فهو معتقد بدينيّة الطبّ، لهذا يُرجى التمييز بين مرجعيّة الطبّ النبويّ عند بعض المعاصرين والتي تمنح الطبّ أحياناً بُعداً دينيّاً، ومرجعيّة الطب القديم التي قد لا تعير أيّ بال أحياناً لموضوع دينيّة الطبّ أو نبويّته، فقد تتداخلان وقد تتخارجان.

(٢) المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٤٤.

رجسهم، ومرضاً إلى مرضهم. وأين يقع طبّ الأبدان منه؟! فطبّ النبوّة لا يناسب إلا الأبدان الطيّبة، كما أنّ شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيّبة، والقلوب الحيّة. فإعراض الناس عن طبّ النبوّة كإعراضهم عن الاستشفاء بالقرآن الذي هو الشفاء النافع. وليس ذلك لقصورٍ في الدواء، ولكن لخبث الطبيعة، وفساد المحلّ وعدم قبوله»[1].

التيّار الثاني: وهم القائلون بالأصول البشريّة للطبّ النبوي، وأنّ النبيّ حصل على هذه العلوم من ثقافة عصره.

ومن أبرز القائلين بهذا القول ابنُ خلدون (٨٠٨هـ)، حيث يقول: «وللبادية من أهل العمران طبٌّ يبنونه في غالب الأمر على تجربةٍ قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحيّ وعجائزه، وربما يصحّ منه البعض، إلا أنّه ليس على قانونٍ طبيعيّ ولا على موافقة المزاج، وكان عند العرب من هذا الطبّ كثيرٌ، وكان فيهم أطبّاء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره. والطبُّ المنقول في الشرعيّات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنّما هو أمرٌ كان عادياً للعرب (عند العرب)»[2].

التيّار الثالث: وهو التيار الذي يحاول التلفيق بين الرأيين السابقين، فيرى أنّ نصوص الطبّ النبويّ على نوعين: ما هو وحي، وما هو تجارب بشريّة.

ومن أنصار هذا التيار الشيخ أبو سليمان الخطابي الشافعي (٣٨٨هـ)، والذي يقول: «الطبّ على نوعين: الطبّ القياسي، وهو طبّ اليونانيّين الذي يستعمله أكثر الناس في واسطة (أوسط) بلدان أقاليم الأرض، وطبّ العرب والهند، وهو الطب التجاربي.. إذا تأمّلت أكثر ما يصفه النبيّ صلى الله عليه وآله من الداء فإنّما هو على مذهب العرب، إلا ما خُصّ به من العلم النبويّ الذي طريقه الوحي، فإنّ ذلك فوق كلّ ما يدركه الأطباء

(١) ابن قيم الجوزيّة: الطبّ النبويّ: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) ابن خلدون، المقدّمة (تاريخ ابن خلدون ١): ٤٩٣.

أو يحيط (به) بحُكمه الحكماء والألباء، وقد يكون بعض تلك الأشفية من ناحية التبرّك بدعائه وتعويذه ونفثه، وكلّ ما قاله من ذلك وفعله صوابٌ وحسنٌ (جميل)، بعصمة الله إيّاه أن يقول إلا صدقاً وأن يفعل إلا حقّاً»[١].

وبهذا يفترض تحديد الموقف من النصوص الطبيّة، هل هي وحي أو تجربة؟ وإذا كانت تجربةً أو ما حصل عليه من تجارب عصره، فهل نَقْلُهُ لها دليلُ صحّتها مطلقاً أو لا تشملها أدلّة العصمة؟ أو أنّه يعمل على الظاهر لا على العلوم الواقعيّة؟

هذه كلّها أسئلة ضروريّة مفتاحيّة لدراسة موضوعٍ من هذا النوع، وهي تسبق بحث حجيّة الخبر وقيمته، وتترك أثراً في طبيعة استنتاجاتنا هنا.

وعليه، هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن نعتقد بأنّ مفاد هذه الأخبار هو ـ على تقدير صدقها ـ ليس جزءاً من الدين الذي يجب الأخذ بكلّ أجزائه، وهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يقال بعدم وحيّية النصوص التكوينيّة أو عدم إحراز وحيّيتها، ويقال أيضاً بأنّ دليل العصمة لا يشمل مثل هذه الأمور التي لا تنتمي للدين وليست جزءاً من التبليغ أو من شؤون العمل، ففي هذه الحال لا معنى لحجيّة الرواية التكوينيّة أساساً؛ لا لأنّ دليل الحجيّة لا يشملها، بل لأنّه لو شملها لن يترك أيّ أثر لا على المستوى المعرفي ولا على المستوى العملي، غايته تصديق الثقة في نقله، والمفروض أنّ المنقول لا يرجع لشيء في نفسه حتى لو سمعناه من شخص النبيّ.

الصورة الثانية: أن يقال بشمول دليل العصمة لهذه النصوص، سواء حصل عليها النبيّ من الوحي أو من أيّ سبيل آخر، وأنّه يتحدّث من خلالها عن لوح الواقع لا على الوظيفة الظاهريّة، ففي مثل هذه الحال قد تتصّور الحجيّة في الجملة لا بالجملة؛ وذلك

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ٤: ٢١٠٧ ـ ٢١٠٨ (باب الدواء بالعسل)؛ ونقله عنه أيضاً ـ باختلاف بسيط ـ المجلسيُّ في بحار الأنوار ٥٩: ١٣٧.

أنّ مفاد هذه النصوص على نوعين:

النوع الأوّل: ما يكون له ارتدادات عملانيّة، كنصوص الطبّ الوقائي أو العلاجي، وهنا قد يقال بشمول دليل الحجيّة له، لكنّ الصحيح أنّه لا معنى لذلك؛ لأنّ غاية ما هنالك حصول ظنّ بنفع هذا الدواء أو عدم نفعه، والمفروض أنّه لا معنى لذلك من الناحية الدينيّة، إلا ترتيب الأثر على حصول الظنّ لو كان لهذا الظنّ في نفسه أثر، سواء فرض حجّةً أو لا، لا ترتيب الأثر على حجيّة هذا الظنّ.

النوع الثاني: ما لا يكون له أيّ ارتدادات متوقّعة، كبعض نصوص الفلك مثلاً، ففي هذه الحال لا معنى للحجيّة هنا؛ لأنّ المفروض أنّ المحكيّ بالخبر ليس أمراً عمليّاً ولا عقديّاً، فليس له أيّ تأثير جوارحي ولا جوانحي، ما دام ليس جزءاً من الدين، وإن كان واقعاً وحقيقةً، فأيّ معنى عقلائي للحجيّة في هذا المورد؟!

نعم، في الحالة الأولى بصورتيها، يمكن فرض الحجيّة هنا بملاحظة الآثار الجانبيّة، كالنسبة للمعصوم وتصحيح الإخبار وغير ذلك، لا بملاحظة علاقتنا بنفس مفاد الخبر ومضمونه.

الحالة الثانية: أن نعتقد بأنّ مفاد هذه الأخبار هو ـ على تقدير صدقها ـ جزءٌ من الدين الذي يجب الأخذ بكلّ أجزائه، ومن ثمّ فمصدره الوحي أو تصديق الوحي للنبيّ، ولابدّ من فرض العصمة هنا لكون النطاق نطاق تبليغ الدين.

وهنا، يلزم شمول دليل الحجيّة لهذه الأخبار؛ لأنّ مفادها دينيٌّ يمثل جزءاً من الرسالة التي بعثه الله لتبليغها للناس كي يؤمنوا بها ويصدّقوا ويخضعوا لها ويسلّموا؛ ويجب تصديق النبيّ وحمل القلب على الخضوع لما يقوله في الدين، سواء سمّينا هذا المفاد عقديّاً أو أخرجناه عن دائرة الاعتقادات، فهذا التقسيم بشريٌّ نحن اصطنعناه، عنيتُ تقسيم الدين إلى أحكام وأخلاق وعقائد، وإلا فالمفترض القول بأنّه يجب أخذ الرسالة كلّها والدين كلّه وتصديقه من النبيّ وعقد القلب عليه والإقرار به، فيكون شمول دليل

الحجيّة مؤثراً في نفس تلقّينا لمفاد الخبر.

إلا أنّ الجزم بدينيّة هذه الموضوعات كلّها قد يغدو صعباً وليس سهل الإثبات، ويحتاج لدراسة مستقلّة.

ويجب أن نشير أخيراً إلى ثلاث نقاط مهمّة هنا في هذا النوع من الأخبار والأحاديث، أعني الأخبار التكوينيّة، وهي:

١ ـ إنّ النصوص التاريخيّة يجب التفصيل فيها، بين النصوص الحاكية عن أفعال المعصوم ـ إيجاباً أو سلباً، عملاً أو تركاً ـ فهذه يفترض شمول دليل الحجيّة لها؛ لأنّها تتضمّن حكماً فقهيّاً من خلال حجيّة الفعل بناء على حجيّة الفعل النبوي مثلاً، أمّا غير ذلك من نصوص التاريخ فهي مشمولة للبحث السابق في حجيّة الرواية التاريخيّة.

٢ ـ إنّ مجال نقد المتن في هذا النوع من النصوص (التكوينيّات) واسعٌ جدّاً، نتيجة إمكانيّة محاكمة مضمونها على أرض الواقع، مع بُعده عن احتماليّات التقيّة وغيره، وهذا ما يدعونا اليوم لجعل المعرفة العقليّة والتجربيّة المؤكّدة إحدى وسائل التثبّت من الكثير من هذه النصوص، سواء في الطبّ والفلك وأمثالهما أم في قضايا التاريخ.

٣ ـ التثبّت من صدور هذه النصوص عبر ممارسة عمليّات التحرّي والتدقيق التاريخي والحديثي، فإنّ الكثير من هذه النصوص لا يحصل لا وثوق بصدوره، ولا شمول دليل حجيّة الخبر له، ولا معنى للتساهل هنا؛ لعدم جريان قاعدة التسامح ـ لو قيل بها ـ في مثل هذه الأمور، كما سيأتي بحثه مفصّلاً في المحور الأخير من هذا الكتاب، إلا إذا فُهمت نصوص مثل الطب على أنّها تريد توجيه أمر التزامي استحبابي، كما تقدّم عند الحديث عن نظريّة الشيخ كاشف الغطاء.

ولهذا نجد أنّ مصادر طبيّة بأكملها تعاني من أزمة تثبّت تاريخي وحديثي، ككتاب طبّ الأئمّة لابني بسطام النيسابوريّين، وتفصيل هذا في محلّه.

ولعلّه من هنا أيضاً يُفهم كلام المجلسي، وهو يتحدّث عن كتاب طبّ النبيّ

للمستغفري فيقول: «وكتاب طبّ النبيّ صلّى الله عليه وآله، وإن كان أكثر أخباره من طرق المخالفين، لكنّه مشهور متداول بين علمائنا»[1].

ومن هنا، من الضروري ممارسة مقارنات بين نصوص الطبّ العربيّ القديم والطبّ الهندي والطبّ اليوناني وطبّ جالينوس قبل الإسلام، وبين هذه النصوص؛ للتأكّد من أنّ الرواة لم يقوموا بنسبة الطبّ اليوناني مثلاً ـ على ما قيل[2] ـ للنبيّ والصحابة وأهل البيت النبويّ؛ لإضفاء بُعدٍ دينيّ عليها.

نتائج البحث في حجيّة الرواية بين العلم والعمل

الذي توصّلنا إليه في هذا الموضوع، هو أنّه لو قلنا بحجيّة الخبر الآحادي الظنّي، ولا نقول به أساساً، فـ:

أ ـ إنّ الحجيّة شاملة للرواية التفسيريّة والعقديّة (في تفاصيل الاعتقادات دون أصولها)، بمعنى البناء النفسي التديّني على طبق مفاد الخبر، وقابليّة الاحتجاج الديني به، لا صيرورة الخبر حجّة منطقيّة تُثبت الواقع.

ب ـ أمّا الرواية التكوينيّة والتاريخيّة والطبيّة وغيرها، فإن لم تتضمّن ـ ولو التزاماً ـ أمراً عمليّاً جوارحيّاً أو جوانحيّاً مباشراً، كما في تاريخ شخص النبيّ وأفعاله بوصفها مرجعاً دينيّاً، فلا معنى للحجيّة فيها، إلا بمعنى ترتيب آثار جانبيّة كتصحيح الإخبار ونحو ذلك.

---

(١) بحار الأنوار ١: ٤٢.

(٢) انظر: محمّد باقر البهبودي، حوار صحيفة كيهان معه، العدد ٣١، لعام ١٩٨٦م ـ تحت عنوان (با استاد محمد باقر بهبودى در عرصه روايت ودرايت حديث): ٧.

المحور الخامس

حجيّة الحديث بين قوانين العقوبات

(الحدود) وغيرها

تمهيدٌ في تاريخ المسألة عند المذاهب

ذهبت الشافعيّة والحنابلة وأبو يوسف وأبو بكر الرازي من الحنفيّة، وأكثر الناس إلى قبول خبر الواحد في كلّ ما يوجب الحدّ، ويسقط بالشبهة، وذكر أنّ الكرخيّ وأبا عبد الله البصري وأكثر الحنفيّة، منعوا العمل بخبر الواحد في مجال الحدود، وقيل بأنّ جمهور العلماء والمنقول عن أبي يوسف، واختاره الجصّاص هو القول بجواز الاعتماد على خبر الواحد في الحدود وما يندفع بالشبهات، وأنّ الكرخيّ ذكر عدم الجواز، وإليه مال فخر الإسلام وشمس الأئمّة وصاحب التنقيح[1]. ويُفهم من بعض الكلمات القول بأنّ الخبر النافي للحدّ يرجّح على المثبت له؛ لأنّ الحدود تدرأ بالشبهات[2].

ويعدّ هذا الرأي تفصيلاً في حجيّة خبر الواحد بين الأبواب التي تُدرأ بالشبهات كالحدود، وبين غيرها، بعدم الحجيّة في الأولى والحجيّة في الثانية، ويكون ـ من ثَمّ ـ تقييداً وتفصيلاً في دائرة حجيّة خبر الواحد.

ولم أجد أثراً فاعلاً لهذه النظريّة أو روحها عند الشيعة الإماميّة، فلم يطرحوها ولم يتداولوها، عدا ما وجدته من بعض الكلمات ذات الصلة هنا وهناك، وأبرزها:

أ ـ ما ذكره المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ)، عند حديثه عن إقامة الحدّ والتعزير على الصبي

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ١١٧؛ والزركشي، البحر المحيط ٣: ٤٠٥؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٦٤.

(٢) انظر: الرازي، المحصول ٥: ٤٤١.

غير البالغ، حيث يقول ـ معلّقاً على ما ذكره الشيخ الطوسي ـ: «وما ذكره الشيخ رحمه الله خبر واحد لا يُحكم به في الحدود؛ لعدم إفادته اليقين، والحدُّ يسقط بالاحتمال»[١].

ب ـ استحسان السيّد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) هذا الكلام من المحقّق الحلّي[٢].

ج ـ ما علّق به في مسألة الزنا بذات محرم، الشيخُ محمّد جواد مغنيّة (١٤٠٠هـ)، وذلك بالقول: «ونحن لا نميل للقول بالخبر الواحد في الدماء، وإن كانت من الفروع، لا من الأصول»[٣].

د ـ ما قاله السيّد أحمد الخوانساري (١٤٠٥هـ)، في مسألة تكرّر إقامة الحدّ وهذا نصّه: «هذا، وفي المقام شبهةٌ أُخرى وهي أنّ اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدّماء، مع شدّة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أنّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به»[٤].

هذا ما وجدناه، إلا أنّه بالإجمال لا يوجد هذا التفصيل عند الشيعة الإماميّة بوصفه رأياً مطروحاً للتداول، بل لعلّ المحقّق الحلّي إنّما ذكر ذلك من باب وضوح عدم حجيّة الخبر الواحد الظنّي عنده، وأوضحيّته في هذا الباب، طبقاً لما بحثناه حول نظريّته في خبر الواحد في كتابنا: نظريّة السنّة[٥].

مستندات نظريّة التفصيل في الحجيّة بين الحدود وغيرها

وعلى أيّة حال، فلابد لنا هنا من النظر في أدلّة القائلين بالمنع عن جريان خبر الواحد

(١) الحلي، نكت النهاية ٣: ٣٢٤.

(٢) رياض المسائل ١٦: ٨٤ ـ ٨٥.

(٣) مغنيّة، فقه الإمام جعفر الصادق ٦: ٢٥٤.

(٤) الخوانساري، جامع المدارك ٧: ٣٥.

(٥) انظر: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي: ٩٢ ـ ٩٦.

الظنّي في الحدود، مع الالتفات إلى أنّنا نمنع حجيّة خبر الواحد مطلقاً، لكنّنا نبني البحث هنا على التنزّل على أصولهم ونظريّاتهم.

وأبرز ما يمكن طرحه هنا من أدلّة لهذه النظريّة التفصيليّة، هو الآتي:

١. قاعدة الاحتياط في الدماء و.. وخطورة الموضوع

الدليل الأوّل: خطورة أبواب الحدود ودخول القتل والدم والمال والفرج فيها، فلابدّ فيها من الاحتياط، بل هي قائمة على الاحتياط أساساً، وخبرُ الواحد مجرّد ظنٍّ يحتمل الخلاف، فكيف نعمل به في أخطر أبواب الشريعة على مصالح الناس والمجتمع؟! من هنا نجد في ثنايا كلمات الناقدين المعاصرين للسنّة الشريفة أنّهم يتحفّظون من الأخذ بالآحاد في مثل مجال الحدود وحرمات الناس.

ويمكن التعليق على هذا الدليل:

أوّلاً: إنّ هذا الدليل بهذا المقدار لا يكفي على إطلاقه؛ لأنّه إذا لم يثبت أيّ دليل على حجيّة خبر الواحد ـ كما هو الصحيح ـ كان ذلك كافياً، بلا حاجة إلى تجشّم عناء إخراج باب الحدود وأمثاله، أما إذا ثبت الدليل على حجيّة خبر الواحد، فلابدّ من النظر في الدليل نفسه؛ لنجد هل يشمل هذا الدليل مجال الحدود أو لا؟

أ ـ وإذا رجعنا إلى الآيات القرآنيّة، وجدناها ـ على تقدير الاستدلال بها ـ دالّةً في الجملة على شمول حجيّة خبر الواحد لباب الدماء وأمثاله، فإنّ آية النبأ ـ مثلاً ـ مطلقة، لاسيما وأنّها وردت في موردٍ يُحتمل معه إعلان حرب على بني المصطلق، كما تفيد الرواية التاريخيّة، فلو كان الجائي بالخبر عادلاً لشنّت الحرب عليهم، ولأصيبوا من قبل المسلمين، فهي واضحة الدلالة على حجيّة خبر الواحد في مجال الدم والجهاد والحرب من خلال الإطلاق أو خصوصيّة المورد.

وهكذا الحال في سائر الآيات المستدلّ بها على حجيّة خبر الواحد في الجملة، فهي دالّةٌ بإطلاقها على الشمول للحدود وغيرها، بلا مخصّص ولا مقيّد، فآية سؤال أهل الذكر لا

تقييد فيها بكون سؤالهم في غير باب الحدود، وهكذا.

ب ـ وأمّا إذا رجعنا إلى الروايات، واستفدنا منها حجيّة خبر الواحد، كان إطلاقها أيضاً مفيداً، خاصّة مثل رواية العمري (صحيحة الحميري)، فهي لم تحدّد الأخذ بأخبار الثقات بغير الحدود، ولا توجد بينها أيّ رواية تمنع عن الأخذ بخبر الثقة في باب الحدود حتى تقيّد سائرَ الروايات، فالروايات شاملة للحدود وغيرها.

إلا إذا قيل: بأنّ الآيات والروايات مشيرة ومرشدة إلى البناء العقلائي، وادُّعِيَ عدم عمل العقلاء بخبر الواحد في الحدود، فهنا تتقيّد الآيات والروايات بحدود البناء العقلائي الذي تُرشد إليه.

ج ـ وأمّا السيرة المتشرعيّة على القول بها هنا، فهي أيضاً شاملة للحدود وغيرها؛ إذ لم نسمع بوجود جدل بين المتشرّعة في هذا الموضوع في عصر النبيّ والصحابة في الوسط السنّي، ولا في القرون الهجريّة الأولى بينهم في الوسط الإمامي، بل كانوا يتناقلون الأخبار كلّها، بلا تمييز بين أخبار الحدود وغيرها، مما ظاهرهم فيه العمل بها.

د ـ وكذلك الحال في الإجماع إذا كان شيعياً، حيث لم نجد حديثاً عن التمييز بين الحدود وغيرها بين قدماء الأصحاب، أما إذا أدخلنا في الحسبان إجماع المسلمين، فقد يناقش فيه بعد خروج بعضٍ من أعلام الحنفيّة ورجالاتهم، وبعض متأخّري الإماميّة.

هـ ـ وأمّا السيرة العقلائيّة، فالإنصاف أنّه حتى لو قلنا بحجيّة خبر الثقة، لا يحرز عمل العقلاء بالآحاد الظنّية في القضايا الخطيرة ـ وقد شرحنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا حجيّة الحديث[1] ـ إلا عند الضرورة، كما في بعض مجال القضاء، حيث تنعدم السبل الأخرى، ويكفي عدم إحراز عملهم أو بنائهم للقول بعدم شمول الحجيّة للمقام، بعد أن كانت السيرة دليلاً لبيّاً.

وبناءً عليه، لا يُفترض أن لا يختصّ هذا التمييز الذي ذكره بعض الأحناف بالحدود،

---

(١) انظر: حجيّة الحديث: ٦٠٨ ـ ٦١٨.

بل يشمل مطلق القضايا الخطيرة، فالأهم من الحدود هو باب الجهاد والحرب، فيجب حينئذٍ تعميم هذا التفصيل للتمييز بين الخطيرة وغيرها، إن لم نقل: إنّ كلّ الفقه والدين خطير.

وعليه، فأدلّة حجيّة خبر الثقة ظاهرة في الشمول للحدود وغيرها، إلا بناء العقلاء منها، على ما بيّناه في محلّه، فإذا قيل بكون سائر الأدلّة مرشداتٍ للبناء العقلائي فسوف تتقيّد بتقيّده لبّاً، ويتمّ التفصيل بين الخطير وغيره مطلقاً، لا بين الحدود وغيرها، وإلا أمكن التعميم، وبطل التفصيل المدّعى لو دلّت سائر الأدلّة، وانعقد فيها إطلاق أو عموم؛ لأنّ عدم وجود الإطلاق في دليل السيرة لا ينفي وجوده في غيرها، ولا يفرض ذلك تقييدَ دليل السيرة للإطلاقات إذا استحكم الإطلاق، ما لم تكن السيرة متشرّعيّة مبنيّة على هذا التفصيل أيضاً، أو كانت عقلائيّةً أيضاً ولها لسان نفي للحجيّة في الأمور الخطيرة. ومعه، يعمل بدليل الحجيّة حيث يثبت، ومجرّد خطورة الدم وغير ذلك لا يفيد ما دام الدليل موجوداً، خاصّةً وأنّه لو كان هناك تمييز متشرّعي بين الحدود وغيره، لظهر وبان في ألسنة النصوص والأسئلة.

ثانياً: إنّ قضيّة بناء الدم والفروج و.. على الاحتياط، إن قُصد بها الاحتياط مع وجود دليل شرعيّ مرخّص، فهذا الاحتياط غير ملزِم؛ لوجود الدليل الشرعي المرخّص حسب الفرض، وإن قُصد الاحتياط مع عدم وجود دليل مرخّص؛ فهو أيضاً غير ملزم على إطلاقه؛ لأنّ المورد تجري فيه حينئذ الأصول العمليّة والعدميّة، وتؤخذ النتيجة من هذه الأصول على تقدير جريانها في هذا المورد أو ذاك، وإنّما يُصار إلى الاحتياط الملزم في موارده الخاصّة المقرّرة في أصول الفقه الإسلامي، مثل العلم الإجمالي ونحوه، إذاً لا معنى للاحتياط في المنظومة الأصوليّة، إلا في مواردها الخاصّة، بلا تمييز بين باب الحدود وغيره.

ثالثاً: إنّ الاحتياط في مجال الحدود قد لا يكون واضحاً بترك إقامة الحدّ أو بفعله،

وتوضيح هذه القضية أنّ خبر الواحد على المستوى الحكمي، وشهادة الشاهد على المستوى الموضوعي، تمثل سبلاً ظنيّة لإثبات الحدّ على العاصي، فهنا إذا كان المقصود بالاحتياط أن نُسقط الحدّ عنه، فقد يكون في إسقاط الحدود مخالفةٌ للاحتياط نفسه، عندما ننظر إليه بمنظار مجموعي اجتماعي فوقاني عام، فلو أسقطنا العقوبة مثلاً على من سرق؛ احتياطاً في الحدود، لربما أدّى ذلك إلى شيوع السرقة، وهذا ينتج عدم تحقّق الاحتياط في حقوق المجتمع التي منها أمنه وسلامته واستقراره.

فليس إسقاط الحدّ دوماً هو أنموذجُ الاحتياط، بل قد يكون في إقامته ما هو التحقيق لهذا الأنموذج، وجعل إسقاط الحد هو أنموذج الاحتياط دوماً نظرةٌ يغلب عليها الطابع الفردي، نعم إقامة الحد دوماً ليس دليلاً على الاحتياط، إلا إذا قام الدليل الشرعيّ الثابت على هذا الحد.

بل في إسقاط الحدّ عن الجاني بالزنا، خوفُ شيوع الزنا نفسه، فيقع نوع من التعارض والتزاحم بين المصالح (أعني بين حفظ الدماء وحفظ الفروج).

رابعاً: إنّه إذا كانت الحدود قائمةً على الاحتياط، فهذا أقصى ما يُنتج عدم الأخذ بالروايات الآحاديّة المشيّدة للحدّ في باب الحدود، فلماذا لا نأخذ بالرواية الآحادية الدالّة على عدم وجود حدّ في هذا المورد أو ذاك، أو تدلّ على تخفيف مستوى العقوبة في هذا المورد أو ذاك، بعد العلم بأصل ثبوتها فيه، مع أنّها توافق قاعدة الاحتياط بحسب تفسيرهم لها؟

فلو وردت روايات تدلّ على ثبوت الحدّ بالجلد في جُرمٍ ما، وحصل يقين بصدور هذه الروايات في الجملة، واختلفت هذه الروايات فيما بينها، فإنّ الأخذ بأقلّها عقوبةً ليس مخالفاً للاحتياط المدّعى هنا، بل هو منجسمٌ معه، بعد حصول العلم بأصل العقوبة في المورد. وهذا يعني أنّه ينبغي التفصيل داخل كتاب الحدود نفسه طبقاً لهذا الدليل.

ولعلّ القائلين بهذا التفصيل يقصدون هذا المقدار من الأحكام الوارد في باب الحدود،

لا مطلق باب الحدود، ولو من باب أنّه يرجع لنوعٍ من العمل بالعلم والقدر المتيقّن.

خامساً: إنّنا نشكّ في وجود دليل خاصّ دلّ على الاحتياط في باب الحدود؛ بالمعنى الذي يُفهم هنا؛ إذ ما هو الحديث أو الآية الدالّان على تأسيس قاعدة احتياط في باب الحدود؟ فإذا كان المقصود قاعدة درء الحدود بالشبهات أو ما هو في قوّتها فسوف يأتي أمرها والكلام فيها، وأما إذا قصد وجود قاعدة احتياطيّة أخرى في هذا الباب، فهذا ما لا دليل عليه، إذ إمّا أن تقوم الحجّة الشرعيّة والقانونيّة ـ حكماً وموضوعاً ـ على موردٍ ما، فيترتّب الحكم، أو لا تقوم، فلا يترتّب، فأيّ معنى للاحتياط حينئذ، إلا إذا عنى التراضي وأمثاله.

بل الذي يقرأ بعض روايات باب الحدود، لا يجد فيها هذه القاعدة، بل قد يجد إصراراً على تطبيق القوانين الجزائيّة والجنائيّة، ففي بعض الروايات: «من عطّل حدّاً من حدود الله، فقد عاندني وطلب بذلك مضادّتي»[1]، وفي بعضها: «إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو..»[2]، وفي بعضها ورد: «هذا حدّ من حدود الله لا يضيّع»[3]، وورد أيضاً: «لا يشفّع في حدّ»[4]، وفي بعضها: «ليس في الحدود نظر ساعة»[5]، وفي بعضها: «إقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً»[6]، وغيرها من الروايات الشيعيّة والسنّية الحاضّة على تطبيق القوانين الجزائيّة في المجتمع، فكيف نجعل الاحتياط في خصوص ترك إقامة هذه القوانين؟!

ونتيجة الحديث: إنّه لم يقم أيّ دليل على وجود قاعدة خاصّة في باب الحدود، بعنوان

(١) البرقي، المحاسن ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) الاستبصار ٤: ٢٥٢.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٤.

(٤) الكافي ٧: ٢٥٤.

(٥) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤.

(٦) الكافي ٧: ١٧٤، ١٧٥؛ وبمضمونه في نيل الأوطار ٧: ٢٧٥.

قاعدة الاحتياط، وإن استعان الفقهاء كثيراً بهذا الأمر، ولعلّ لهم قصداً آخر سوف يأتي إن شاء الله تعالى، وأدلّة حجيّة خبر الثقة تشمل الحدود وغيرها، إلا السيرة العقلائيّة، وكذا الآيات والروايات إذا فهمنا منها الإرشاد المحض إلى البناء العقلائيّ.

إلا أنّه مع ذلك كلّه، ربما يُدّعى أنّ المراد بقاعدة الاحتياط هنا شيءٌ آخر، وهو أنّنا نظرنا في بناء قواعد إثبات الجرم في باب الحدود، فوجدناها متشدّدة جداً، فلا يثبت الجرم إلا بشاهدين عدلين أو بأربعة شهود عدول، وكذلك لا يثبت في بعض الجرائم بإقرار واحد، بل يحتاج لتعدّد الإقرارات، كما يتشدّد في الشاهد من حيث الذكورة والأنوثة على أساس احتماليّات الخطأ في شهادة المرأة، وهذا كلّه يدلّ على أنّ الإثبات الجرمي في الحدود مشروطٌ بحصول اليقين النوعي؛ لأنّ مثل هذا النوع من التشدّد في إثبات الجريمة يلازمه كون المشرّع لا يقيم الحدّ إلا بعد اليقين أو شبه اليقين بثبوت الجرم على المتهم، ومعه كيف يُعقل أن يبني باب الحدود والقصاص والمنازعات القضائيّة (الدماء والأموال والفروج) على رواية آحاديّة رواها ثقة وليس عدلاً مثلاً، أو روتها امرأة واحدة مثلاً؟!

وهذا الكلام عقلائي ومنطقيّ جدّاً، وينفع في التشكيك العام في أدلّة إثبات حجيّة خبر الواحد في شمولها لباب الحدود، لكن بإمكان الفريق الآخر أن يتعلّل باحتمال الضرورة، بفرض أنّه لو لم يعطِ المشرّع الحجيّة في باب الحدود لخبر الواحد لضاعت الحدود، ومع مثل هذا الاحتمال يمكن تعقّل منح الحجيّة لخبر الواحد في باب الحدود.

لكنّ هذه المحاولة غير مقنعة في خصوص باب الحدود؛ لأنّ الأخذ بما هو متيقّن من العقوبات مع إعطاء الحاكم الشرعي صلاحية تشريع عقوبات زمنيّة محدّدة لو اقتضت الضرورة ولو تحت عنوان التعزير، كافٍ في رفع هذه الإشكاليّة.

وقد يقال: إنّ غاية هذا الدليل هو الإلزام بتعدّد الرواية والطريق حتى يصبح السند حجّةً في باب الحدود، وهذا غير سقوط حجية خبر الواحد في باب الحدود بالضرورة، فقد يلزم للأخذ بالخبر أن يرويه ثقتان أو أربعة، حتى لو لم يحصل منه العلم، وبهذا لا

يساوق هذا الدليل بالضرورة شرط العلم في حجيّة الخبر في باب الحدود، وإلا فلو كان العلم هو المأخوذ هناك، فلماذا تمّ التمييز بين شاهدين وأربعة شهود، ما دام الشاهدان يفيدان العلم بوقوع الجرم مثلاً؟! ولماذا لم يظهر قيد العلم بصدق الشاهدين في أيّ من نصوص باب الشهادات؟! وعليه فغايته أنّ خبر الواحد مشروط بشرط التعدّد والعدالة والذكورة في خصوص باب الحدود، وهذا غير سقوط حجيّة خبر الواحد من رأس فيه.

والنتيجة: إنّ ما نفهمه من أدلّة حجية خبر الواحد أنّها ـ لو تمّت ـ لا يحرز شمولها للأمور الخطيرة، وتفسيرنا الأخير لقاعدة الاحتياط يؤيّد ذلك تأييداً، وينتج عنه عدم جريان خبر الواحد في باب الحدود وأمثاله، في خصوص ما فيه دم أو عرضٌ، أو على الأقلّ لابدّ من البيّنة التي تُثبت مفاد حكم في باب الحدود ونحوه.

إلا إذا قيل بأنّه لو استدلّ بالسيرة المتشرّعيّة، وبُني على إفادتها حجيّة خبر الثقة الظني، فإنّها لا تميّز بين الخطير وغيره وبين الحدود وغيرها، إذ لو كان لظهر وبان، فتصلح مُعِيْنَةً لفهم الإطلاق في نصوص الكتاب والسنّة ومكرّسةً له، دون أن تمنع السيرةُ العقلائية عنه، وإن لم تدل سيرة العقلاء بنفسها عليه.

٢ ـ قاعدة درء الحدود بالشبهات

الدليل الثاني: الاستناد إلى الحديث المشهور، الذي تحوّل فيما بعد إلى قاعدة فقهيّة كبيرة، وهو حديث الدرء، وقاعدة الدرء، وهو: ادرؤا الحدود بالشبهات، ومعناه: ادفعوا الحدّ النازل على المتهم بمجرّد عروض الشبهة.

وطريقة الاستفادة من هذا الحديث هنا، أنّ خبر الواحد ليس بعلمٍ ولا يقين، بل تعتوره الشبهة والاحتمالات، وحيث إنّنا مطالبون بدفع الحدود بالشبهات، لزم دفع الحدّ عن المتّهم عندما يكون ثبوت الحدّ عليه بطريقٍ ظنّي، وهو خبر الواحد، وبهذا يظهر التفصيل في حجيّة خبر الواحد بين الحدود التي ورد فيها دليل خاصّ، فلا حجيّة للخبر فيها، وبين غير الحدود التي لم يرد فيها دليل خاصّ مثل هذا، فيبقى الخبر فيها على

حجيّته. وكأنّ حديث الدرء يقيّد أو يخصّص دليل حجيّة خبر الواحد، وكأنّه أيضاً يردع عن السيرة العقلائيّة في مورد الحدود على تقدير جريانها فيه.

هذا الدليل هو العمدة هنا، عند الذين فصّلوا كما يظهر ويلوح من بعض كلماتهم التي أشرنا إلى بعضها سابقاً[١].

وقاعدة الدرء من القواعد التي أخذ بها ـ على ما يبدو ـ المسلمون كافّة، عدا المذهب الظاهري[٢]، حيث وجدنا ابن حزم الأندلسي يردّ جميع أدلّة هذه القاعدة ورواياتها، ويتمسّك بقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا**﴾ (البقرة: ٢٢٩)[٣]، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ تحليل موقف ابن حزم.

ومن هنا، ادّعي قيام الإجماع على هذه القاعدة[٤]، بل على حدّ تعبير بعض الفقهاء ـ وهو السيّد عبد الأعلى السبزواري ـ: «إنّها مما أُرسل إرسال المسلّمات واستدلّ بها لا عليها»[٥]، وربما لهذا الوضوح ـ أو لأمرٍ آخر ـ لم تُدرج هذه القاعدة في العديد من الكتب المخصّصة لدراسة القواعد الفقهيّة وأمثالها، فلم يذكرها السيد بحر العلوم في بلغة الفقيه، والنراقي في عوائد الأيام، والشهيد الأوّل في القواعد والفوائد، والسيّد البجنوردي في القواعد الفقهيّة، والشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا في شرح القواعد الفقهيّة، وكذا كلّ من: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وأبي الحسن محمّدي، وأُستاذنا الشيخ باقر الإيرواني، والشيخ محمد تقي الفقيه في قواعدهم الفقهيّة وغيرهم..

(١) انظر أيضاً: الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

(٢) انظر: سعيد بن مسفر الدّغار الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٩.

(٣) انظر: ابن حزم، المحلّى ١١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٤) انظر: الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٦١، نقلاً عن المغني لابن قدامة، كما نسبه إلى الكمال بن الهمام في ص٦٣؛ وعبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالمذهب الوضعي: ٣٣٤؛ ويمكن مراجعة تفاصيل أنواع الشبهة عند المذاهب الأربعة ـ مما يفيد الاعتراف بهذه القاعدة ـ في الموسوعة الفقهيّة (الكويتيّة) ٢٤: ٢٥ ـ ٣١.

(٥) مهذّب الأحكام ٢٧: ٢٢٦.

وعلى أيّة حال، ولدراسة هذه القاعدة بشكلٍ عام وكلّي، لابدّ من تفسيرها أوّلاً، ثمّ البحث في مستندها ومنشئها؛ لنرى هل لهذه القاعدة وجود بحيث تؤثر على حجيّة خبر الواحد وتخصّصها أو لا؟

٢.١. تفسيرات قاعدة درء الحدود بالشبهات

يمكن ذكر عدّة تفسيرات لهذه القاعدة، وهي:

التفسير الأوّل: ما ذكره بعضهم ـ وهو الذي يمثل المقدار المتيقّن من هذه القاعدة حسب تتبّع الكتب الفقهيّة التي ذكرت مجموعةً كبيرة من النماذج التي تصبّ في صالح هذا المقدار ـ من أنّ القاعدة تعني: «عدم إقامة الحدّ على العمل الذي يقع اشتباهاً، فالمراد من الشبهة هنا هو تحقّق العمل الذي عليه الحدّ مع الجهل بالموضوع أو الحكم، كما هو الحال في الوطء عن شبهة..»[1].

وهذا التفسير للقاعدة يحصر مدلولها بالشبهة من طرف المتهم بالجرم نفسه، ويدرء بها عن القاضي أو الشهود أو غيرهم، فالفاعل إذا قام بالعمل الذي تترتّب عليه عقوبة معيّنة، لكنّ إتيانه بهذا العمل كان عن شبهة حكميّة أو موضوعيّة، لم يترتّب عليه الحدّ، وهذا التفسير للشبهة هو ـ كما يراه بعضٌ[2] ـ نفس (ما يُسمّى اليوم في عرف القانون الوضعي بظروف التخفيف، وإن كانت الشبهة أقوى؛ لأنّ ظروف التخفيف لا تمنع العقاب، ولكنّها تجعله خفيفاً على الجاني)، بخلاف الشبهة التي قد ترفع العقاب من أساسه.

وهذا المقدار من تفسير القاعدة، تدعمه ـ بعيداً عن الأدلّة المشهورة الآتية لهذه القاعدة ـ الأصول المقرّرة دينياً، سواء على صعيد علم الكلام أم أصول الفقه أم التحديدات العامة للجرائم في الفقه نفسه، حيث أخذت العمديّة المختزنة للعلم في تعريف العديد

(١) محمد كاظم المصطفوي، القواعد (مائة قاعدة): ١١٣.

(٢) أحمد بكير، درء الحدود بالشبهات، حوليّات الجامعة التونسية، العدد ١٧: ٧٨.

من الجرائم المعاقب عليها كالزنا.

التفسير الثاني: أن تعني القاعدة طروّ الشبهة من طرف القاضي نفسه، لا المتهم، بمعنى أنّ هذا القاضي مطالبٌ بتحصيل كافّة الشروط المأخوذة في عمليّة إصدار الحكم، وهذا ما يتطلّب منه الفراغ عن مرحلة التحديد حكميّاً، فيستكمل الصورة الاجتهاديّة للمسألة مورد البحث، وفق القواعد المقرّرة عنده لاستنباط الأحكام؛ فلو شكّ في لزوم شاهدٍ خامس في الزنا مثلاً لا يحقّ له إصدار الحكم على أساس أربعة شهود، ما لم يفرغ عن الدراسة الاجتهاديّة للمسألة.

لكنّ الشبهة هنا بهذا المعنى، يُفترض بها أن تزول بعد فراغ المجتهد عن التتحقيق والبحث، بالتمسّك بأمارةٍ أو أصلٍ أو مع القطع بحكمٍ ما، لا فرق في ذلك، هذا على صعيد الشبهة الحكميّة.

أما على صعيد الشبهة الموضوعيّة، فالأمر كذلك، فلو لم يُحرز الحاكم عدالة الشهود مثلاً، درءَ الحدَّ عن الجاني حتى تقوم أدلّةٌ حجّة ومعتبرة على عدالتهم.

وهذا التفسير يجعل الشبهة تعني اشتباه الحكم أو الموضوع على القاضي، بحيث تزول بالتوصّل إلى نتيجة، أو اتّباع المقرّرات الشرعيّة الظاهريّة على فرض عدم حسم النتائج.

كما أنّ هذا المقدار من تفسير القاعدة تستدعيه ـ أيضاً ـ الأدلّة العامة في الفقه وأصوله، فمقتضى هذه الأدلّة العمل عن بيّنةٍ اجتهاديّة، وتحديد مفردات القضيّة خارجاً، طبقاً للقانون القضائي المقرّر شرعاً في المرحلة السابقة.

وهذان التفسيران للقاعدة، ممّا لا يُظن أنّ فيه خلافاً بين الفقهاء والقانونيّين، حتى لو بطل حديث درء الحدود من رأس.

التفسير الثالث: أن تعني القاعدة عروض الشبهة على طرف القاضي نفسه أيضاً، لكن بمعنى الشبهة الواقعيّة لا الظاهريّة كما في التفسير السابق، أي اشتباه الواقع نفسه، وهذا معناه ـ حكماً وموضوعاً ـ أنّ ما يزيل القاعدة المذكورة ليس سوى انكشاف الواقع

للحاكم انكشافاً قطعيّاً، فلو انكشف انكشافاً ظنّياً، ولو بدليلٍ معتبر، لم يكفِ.

ونتيجة ذلك حصول نوع من المعارضة بين الأمارات والنصوص الواردة في القضاء وبين هذه القاعدة، فالأمارات تقول مثلاً بأنّ الظهور العرفي في شهادة الشاهد كافٍ، وأنّ الشاهدين كافيان ولو لم يفد كلامهما القطع بالصدق، لكنّ مفاد هذه القاعدة درء الحد في مورد الظهور والشاهدين مع عدم القطع؛ لأنّ فيهما اشتباهاً للواقع، وشبهة في تحديده، والحدود تدرأ بالشبهات.

بل هكذا الحال أيضاً على صعيد الأصول العمليّة الجارية في باب القضاء، فقد يدّعى أنّ ظاهر قاعدة الدرء هو تقدّمها على هذه الأصول، أو لا أقلّ استقرار التعارض بينهما، ذلك كلّه فيما لو أدّت الأمارات أو الأصول إلى إثبات العقوبة.

وهذا التفسير للقاعدة هو معركة الرأي هنا، فنحن لدينا أدلّة على الاكتفاء ببعض السبل الظنيّة التي يستخدمها القضاء الشرعي والوضعي، وهي سبلٌ لا توضح الواقع دوماً، ففي موردها اشتباهُ الواقع، فهل تجري قاعدة الدرء لرفع الحدّ عن كلّ جناية مشكوكة حتى لو تمّت السبل القضائيّة الظاهريّة التي تُدين الجاني أو لا؟

وهكذا خبر الواحد الذي يقدّم لنا أحكاماً شرعيّة في باب الحدود والقضاء عموماً، فهل تلغيه قاعدة الدرء على أساس وجود شبهة في مورده، حيث لا يُحرِز لنا الواقعَ بالتمام والكمال واليقين، فتخصَّص أدلةُ حجيّة خبر الواحد بقاعدة الدرء أو لا؟

التفسير الرابع: أن يكون المراد بقاعدة الدرء حصول الشبهة لدى القاضي والجاني، إمّا على نحو المجموعيّة، وهو أبعد تفسيرٍ للقاعدة، أو على نحو الجميعيّة، فيشمل هذا التفسير التفاسير الثلاثة المتقدّمة.

من هنا يُعلم أنّ التفسيرين الأوّلين للقاعدة لا إشكال فيهما عند أحد، وهما لا يتركان أيّ أثر على نظريّة حجيّة خبر الواحد، بل هي الأسبق منهما رُتبةً، إنّما المهم هو التفسير الثالث، ومنه يظهر حال التفسير الرابع.

وعليه، فأيّ دليل سوف يأتي لاحقاً، إذا أثبت المعنى الأوّل والثاني لقاعدة الدرء فقط، فهو لا يضرّ بقانون حجيّة خبر الواحد؛ وأمّا إذا أثبت التفسيرَ الثالث لها خصّص دليلَ الحجية بغير مورد الحدود، من هنا يجب النظر في مدرك القاعدة ومستندها ومدى اعتباره، ومديات دلالته ومعطياته.

٢.٢. مدرك قاعدة درء الحدود بالشبهات

توجد عدّة أدلّة ذكرها العلماء المسلمون لهذه القاعدة ـ كما اختلفت الأقوال بين من اعتبرها نصيّةً ومن خرّجها على أساسٍ آخر ـ وسوف ندرس مدرك القاعدة، وننظر في مَدَيات دلالته على التفاسير الأربعة المتقدّمة، لنرى ـ وهو الأهم هنا بالنسبة إلينا ـ هل تستطيع هذه المستندات لقاعدة الدرء أن تثبت التفسير الثالث، بحيث تكون لها القدرة على تخصيص أو تقييد إطلاقات أو عمومات أدلّة حجيّة خبر الواحد أو لا؟

وأبرز الأدلّة، هو الآتي:

الدليل الأوّل: ما جاء في مجموعة نصوصٍ وردت عن بعض الصحابة، على مستوى القول أو الفعل، مثل ما ورد عن ابن مسعود أنّه قال: «ادرؤا الحدود بالشبهة»[١]، وما روي عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان من أنّهما عذرا جاريةً زنت وهي أعجميّة، وادّعت أنّها لم تعلم التحريم، وغيرها من الروايات[٢].

إلا أنّ هذه الروايات بأجمعها ـ حتى لو تمّت سنداً ـ تدلّ على موقف بعض الصحابة واجتهادهم، فلم تُنقل فيها رواية عن رسول الله ﷺ حتى نأخذ بها، وإنّما هي أقوال الصحابة وآراؤهم، وقد توصّلنا في مباحثنا في حجيّة السنّة[٣]، إلى أنّ سنّة الصحابي ومذهبه ليس حجّةً علينا، ما لم يصل الأمر إلى حدّ سيرة متشرّعيّة كاشفة، وهو ما لا

---

(١) المناوي، فيض القدير ١: ٢٩٤.

(٢) انظر: الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٩ ـ ٦٢.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

وجود له هنا.

ويعزّز فرضيّة الاجتهاد هنا أنّ في بعض هذه الروايات خلافاً بين الصحابة أنفسهم؛ ففي قصّة المرأة الأعجميّة كان رأيُ عليّ بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف هو إقامة الحدّ، فيما كان رأي عثمان إسقاط الحدّ[1].

يُضاف إلى ذلك أنّ هذه الروايات حتى لو تمّت، فهي لا تفيد أزيد من التفسيرين الأوّلين لقاعدة الدرء، وقد قلنا سابقاً بأنّهما ثابتان حتى لو لم يقم دليل خاصّ عليهما.

الدليل الثاني: التمسّك بأصالة الاحتياط، إمّا المطلقة أو تلك التي في الأموال والدماء والفروج[2].

وقد أسلفنا الحديث عن هذه القاعدة، والجواب عنها آنفاً، فأمّا قاعدة الاحتياط المطلقة فقد ثبت في علم الأصول بطلانها، وأنّ الصحيح هو أصالة البراءة، لا أقلّ الشرعيّة منها الحاكمة على الاحتياط العقلي، وأما الخاصّة بباب الفروج والدم، فلا دليل على أصل من هذا النوع من كتاب أو سنّة إذا قامت الأدلّة المعتبرة في موردها، نعم مقتضى أصالة الاحتياط في هذه الموارد هو ممارسة المزيد من التثبّت وإجراء القاضي لتحقيقٍ شامل ومستوعب في الأدلّة والشواهد والبيّنات والإقرارات والأيمان، وعدم الاستعجال في إصدار الحكم، وعدم اتّهام البريء حتى تثبت إدانته، وأمثال هذه المفاهيم التي لا شكّ فيها شرعاً وعرفاً وعقلائيّاً وإنسانيّاً، وهي تمثل التفسير الأوّل والثاني المتقدّمَين للقاعدة.

نعم، لو قام دليلٌ خاص على قاعدة الاحتياط في الدماء بغير هذا المعنى، كان بإمكانه أن يعطّل الأصول العمليّة غير الاحتياطيّة؛ لكونه أضيق دائرةً منها، وربما لم يكن بإمكانه الوقوف أمام الأمارات؛ لتقدّم الأمارة على ما روحه الأصول العمليّة على ما حقّق في

(١) انظر القصّة عند: الشافعي، اختلاف الحديث: ٥٠٧؛ والمسند: ١٦٨؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٢٩١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٣٨ ـ ٢٣٩ و...

(٢) انظر: السبزواري، مهذّب الأحكام ٢٧: ٢٢٨؛ ومحمد حسن الربّاني، قاعدة الدرء: ٦٧ ـ ٧٠.

أصول الفقه.

هذا كلّه على غير التقريب الذي قدّمناه لقاعدة الاحتياط هنا وعلاقتها بدليل حجيّة الخبر، فراجع.

الدليل الثالث: الاستناد إلى الإجماع(١)، حيث أخذ بهذه القاعدة المسلمون كافّة على تنوّع مذاهبهم، عدا المذهب الظاهري.

إلا أنّه يمكن مناقشة دليل الإجماع هنا:

أوّلاً: إنّه لا يُحرز مَعقِدُ الإجماع هنا، فهل أجمعوا على القاعدة بمعناها الأوّل والثاني أو على غير ذلك؟ وحيث إنّ القدر المتيقّن هو المعنيان الأوّلان، فيقتصر عليهما، ولا يُحرز انعقاد صغرى الإجماع في غيرهما، ولعلّ قدماء فقهاء الشيعة لم يكونوا قائلين بغير هذين المعنيين أيضاً.

ثانياً: حتى لو تحقّقنا من انعقاد الإجماع، فهو غير حجّة؛ لأنّ أدلّته الأخرى موجودة، لاسيما الحديث المشهور القادم الموجود عند المسلمين جميعاً، ومعه فيكون هذا الإجماع مدركيّاً أو محتمل المدركيّة جداً، فلا حجيّة فيه.

الدليل الرابع: ما ذكره بعض الباحثين، من إمكانية اكتشاف هذه القاعدة عن طرق تجميع موارد متفرّقة تلتقي لصالح هذه القاعدة، من قبيل ما دلّ على لزوم صراحة الشهادة ودقّتها(٢)، وما دلّ على ثبوت الخيار للشهود في الشهادة أو التستّر، وما نصّ على ترجيح التوبة على الإقرار(٣)، وكذلك ما ورد في قصّة ماعز بن مالك وقصّة المرأة

---

(١) انظر: أثر الشبهات في درء الحدود: ٦١؛ وعبد الخالق بن المفضل أحمدون، مقال: قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الإسلامي الجنائي، مجلّة البحوث الفقهيّة المعاصرة، السنة السابعة، ١٤١٦هـ، العدد ٢٧: ٢٥، ٣١؛ والرباني، قاعدة الدرء: ٦٣ ـ ٦٦.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة، ج٢٧، كتاب الشهادات، باب ٢٠ و٤٣.

(٣) المصدر نفسه، باب ١٦، ح١ ـ ٦.

الغامدية[1]، على أساس أنّها كانت محاولة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعدل ماعز عن إقراره، فإذا عدل تصبح محاكمته مورداً للشبهة، فيسقط الحدّ عنه[2].

بل يمكن تطوير هذا الدليل، عبر القول بنظريّة ابتناء الحدود على التخفيف والتحقيق، كما نصّ على ذلك بعض الفقهاء والباحثين[3]، ومن ثمّ فتكون هذه الشواهد كلّها دالّةً على مبدأ التخفيف هنا، وهو ما يمكنه أن يشكّل مدركاً لقاعدة الدرء.

ويناقش هذا الدليل:

أوّلاً: بما قلناه سابقاً، من وجود شواهد عكسيّة تتشدّد في إجراء الحدّ، كالشفاعة والكفالة وحدّ شهود الفرية وتأخير الحدود، ونظر ساعة فيها و.. فهذا كلّه يدلّ على اهتمام الشارع بإقامة الحدّ، لا تخفيفه.

ثانياً: إنّ الأمر بالتستر على الزاني وعدم الشهادة ضدّه، وكذا ترجيح توبة الزاني مثلاً على إقراره أمام المحكمة.. كلّها أمور لا علاقة لها ببحثنا هنا؛ لأنّنا لا ندّعي رغبة الإسلام في إقامة الحدّ والسعي لحشد الاتهامات كي تُقام الحدود، وإنّما رغبته بإجراء العقوبات بشكل حاسم، لكن بعد ثبوت الجرم شرعاً وقانوناً، فوظيفة الشهود والجاني شيء، فيما وظيفة المحكمة شيء آخر، ولا ينبغي الخلط بين الوظيفتين، فكأنّ الشارع لا يرغب بفتح ملفّ القضية في المحكمة، لكن لو فُتحت فإنّ منهج التعامل معها سيكون حاسماً، لا تخفيفيّاً مثلاً، وأيّ غرابة في هذا التمييز؟

---

(١) انظر خبر ماعز في: صحيح البخاري ٨: ٢٤؛ ومسند أحمد ١: ٢٣٨، ٢٧٠؛ وسنن أبي داود ٢: ٣٤٥؛ وسنن البيهقي ٨: ٢٢٦؛ وسنن النسائي ٤: ٢٧٩، و.. وخبر الغامدية في صحيح مسلم ٥: ١١٩ ـ ١٢٠؛ وسنن البيهقي ٦: ٨٤؛ وبحار الأنوار ٢١: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٢) انظر: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي: ٣٣٧.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: إيضاح الفوائد ٣: ٤٥٤؛ والمهذّب البارع ٥: ٥١؛ ومجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٧؛ والجزائري، التحفة السنيّة: ٣٣؛ والحدائق الناضرة ٢٢: ٣٨؛ ومهذّب الأحكام ٢٧: ٢٦٠؛ وجواهر الكلام ٤١: ٢٩٨؛ ومسالك الأفهام ١٤: ٣٧٤، ٥١٣؛ والرباني، قاعدة الدرء: ٦٢ ـ ٦٣، ٧١ ـ ٧٢؛ وغير ذلك.

ثالثاً: إنّ مثل قصّة ماعز والمرأة الغامديّة، لا تفيد التخفيف في الحدود، بوصفه مبدأ فوقيّاً يحكم على سائر الأدلّة؛ لاسيما وأنّ هاتين القصّتين جاءتا في صدر الإسلام؛ والمسلمون حديثو عهدٍ بالدين، فقد لا يكون مفهوم الزنا واضحاً عندهم، ولذلك تشدّد الرسول في السؤال؛ كي لا يقع اشتباه، مضافاً إلى أنّه قد يرى رسول الله ﷺ تأخير الحدّ عن المرأة الغامدية لمصلحة استثنائية هي مسألة وضع حملها وإرضاع مولودها، فخوفاً من إلحاق جناية أو أذيّة بمخلوقٍ آخر، أخّرَ الحدَّ عنها إلى ما بعد الاطمئنان عليه، وهذا ما تفيده الرواية المنقولة، حيث إنّ عقوبتها كانت الرجم.

وكذلك الحال في مسألة التشدّد في إثبات مثل جريمة الزنا من خلال أربعة شهود يرون الدخول، حيث حقّقنا في دراسة مستقلّة ـ وفاقاً للسيّد الخوئي، وخلافاً للمشهور ـ أنّه لا تشترط المعاينة بهذه الطريقة، بل اليقين الحسّي على بيان ذكرناه هناك[1].

وعليه فهذه الشواهد الصغيرة لا تصلح لتأسيس قاعدة أوسع من التفسيرين الأوّلين لقاعدة الدرء كما هو واضح، بل لعلّ الكثير ممّن طرح هذه الأدلة لم يقصد غير هذا، فراجع.

ومن هذا، يظهر أنّ التمسّك بأصالة عدم الجرم أو بأصالة البراءة عن إقامة الحدّ، أو بحكم العقل بعدم إقامة الحدّ قبل اليقين، وغير ذلك من التعابير[2]، كلّه جيّد ولو بنحو المؤيّد، لكن لخصوص التفسيرين الأوّلين للقاعدة على أبعد تقدير، بينما نحن نبحث عن تفسيرٍ يقدر على فرض التخصيص أو التقييد في إطلاقات وعمومات أدلّة حجيّة الخبر، بعد التسليم بوجودها، فانتبه لهذا جيّداً.

الدليل الخامس: ما دلّ على درء الحدّ عن المسلم قدر المستطاع وأشباه ذلك، وما دلّ على عدم الرجم مع الظنّ بلا بيّنة، وعدم الحدّ بلا بيّنة، وهي:

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٥٧ ـ ٣٠١.

(٢) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٤٣، ٤٦؛ والرباني، قاعدة الدرء: ٦٦ ـ ٦٧، ٧٠ ـ ٧١.

أ ـ خبر ابن عبّاس، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاعن بين العجلاني وامرأته، فقال شدّاد بن الهاد: هي المرأة التي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لو كنت راجماً أحداً بغير بيّنة لرجمتها»؟ فقال: لا، تلك امرأة كانت قد أعلنت في الإسلام[1].

ب ـ وعن ابن عباس أيضاً ـ في خبرٍ صحّحه بعضهم[2] ـ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لو كنت راجماً أحداً بغير بيّنة لرجمت فلانة، فقد ظهر منها الريبة في منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها»[3].

ج ـ ما عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً»[4].

د ـ ما عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله، فإنّ الإمام أن يخطئ في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة»[5].

هـ ـ خبر الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ثقب بيتاً فأُخذ قبل أن يصل إلى شيء، قال: «يعاقب، فإن أُخذ وقد أخرج متاعاً فعليه القطع»، قال: وسألته عن رجل أخذوه وقد حمل كارة من ثياب، وقال: صاحب البيت أعطانيها، قال: «يدرأ عنه القطع إلا أن يقوم عليه البيّنة، فإن قامت البيّنة عليه قطع..»[6].

فظاهر هذه الروايات ـ كما استدلّ به بعض الباحثين[7] ـ هو السعي للتوقّف في إجراء

---

(١) الشوكاني، نيل الأوطار ٧: ١١٦؛ ومسند الشافعي: ٢٥٨؛ وصحيح مسلم ٤: ٢١٠، و..

(٢) انظر: سنن ابن ماجة ٢: ٨٥٥؛ وفتح الباري ١٢: ١٦٠.

(٣) نيل الأوطار ٧: ١١٧؛ وكنز العمال ٥: ٣٣٦.

(٤) نيل الأوطار ٧: ١١٧؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٥٠.

(٥) سنن الترمذي ٢: ٤٣٨ ـ ٤٣٩؛ ونيل الأوطار ٧: ١١٧.

(٦) الكافي ٧: ٢٢٤؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ١٠٧.

(٧) الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٨ ـ ٦٠؛ وأحمدون، قاعدة درء الحدود بالشبهات: ٣٣.

الحدّ قدر المستطاع، وما أمكن التماس المخرج والعذر للجاني، وهو ما يفيد مؤدّى ونتيجة قاعدة درء الحدود، ويمثل تطبيقاتٍ عمليّةً لها.

لكن يجاب عن هذا الدليل:

أوّلاً: إنّ الحديث الثالث والرابع، ضعّفهما جماعة من أهل السنّة أنفسهم ومن غير الشيعة الإماميّة، مثل الكحلاني (١١٨٢هـ) في سبل السلام[١]، بل ذكر الشوكاني أنّ سند خبر أبي هريرة فيه إبراهيم بن الفضل وهو ضعيف، أما سند خبر عائشة ففيه يزيد بن زياد، وهو ضعيف أيضاً[٢]. وذكر ضعف خبر أبي هريرة المباركفوري والعجلوني والألباني[٣].

وإشكالاتهم السنديّة صحيحة؛ فإبراهيم بن الفضل مجهول شيعياً، ومضعّف سنياً[٤]، أما يزيد بن زياد الدمشقي فهو حسب الظاهر مهمل شيعياً جداً، ومضعّف سنياً[٥]. فالخبران الثالث والرابع لا يُستند إليهما.

ثانياً: إنّ الخبرين الأوّلين لا يدلان على أزيد من التفسير الثاني المتقدّم لقاعدة الدرء؛ ذلك أنّهما يركّزان على أنّ هناك قوانين في القضاء وموازين يجب مراعاتها، وأنّه لا يمكن للقاضي أن يحكم بتخميناته دون مراعاة قوانين المحاكمات وأصولها، لهذا ربط رسول الله الأمر بالرجم بمسألة البيّنة التي قد تفيد اليقين بمعناها اللغوي، وقد تفيد الظنّ بالمعنى

---

(١) سبل السلام ٤: ١٥.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار ٧: ١١٧ ـ ١١٨؛ وانظر: ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢: ٩٤ ـ ٩٥.

(٣) تحفة الأحوذي ٤: ٥٧٣؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ٧٢؛ والألباني، إرواء الغليل ٨: ٢٦.

(٤) انظر: ابن حنبل، العلل ٢: ٤٠٠؛ والبخاري، التاريخ الصغير ٢: ٩٠؛ والتاريخ الكبير ١: ٣١١؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٤٦؛ وضعفاء العقيلي ١: ٦٠ ـ ٦١؛ والجرح والتعديل ٢: ١٢٣؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ١: ١٠٤ ـ ١٠٥؛ وابن عدي، الكامل ١: ٢٣٠ ـ ٢٣٢، و..

(٥) انظر: الرازي، الجرح والتعديل ١: ٣٢٤، و٩: ٢٦٢.

المصطلحي. وقد سبق أن قلنا: إنّ التفسير الثاني للقاعدة تقتضيه الأدلّة العامة في الفقه وأصول الفقه، وأنّه لا يؤثر على قانون حجيّة خبر الواحد.

ثالثاً: إنّ الخبرين الأخيرين ـ حتى لو تمّا سنداً ـ لا يدلان على ما يزيد على التفسير الثاني للقاعدة أيضاً؛ إذ المفروض أنّ المراد بقوله: ما استطعتم، أو ما وجدتم، ليس الاستطاعة التكوينيّة، بل الاستطاعة المبرّرة شرعاً وفق أصول المحاكمات القضائيّة والجزائية والجنائية؛ وإلا لو كان المراد الاستطاعة التكوينيّة للزم الأمر بتعطيل قوانين العقوبات.

من هنا فالذي يبدو من الروايتين أنّه حيث يمكن للقاضي أن يجد خللاً في ملفّ القضيّة يحول ـ شرعاً وقانوناً ـ دون البتّ بالحكم ضدّ المتهم، فيجب عليه ملاحظة هذه الثغرة والتوقّف عندها[1]، وعدم الاستعجال بإصدار الحكم إلا بعد اكتمال كلّ عناصر الإثبات الشرعي والقانوني، فهذه الروايات تعلّق الأمر على وجود المدفع والمخرج، فلابد في مرحلةٍ مسبقة من تحديد هذه المخرج، لا أنّها تكون دليلاً على إسقاط الحكم بعد ثبوته، أو تقييد وسيلة إثباتيّة حُكميّة كخبر الواحد ثبتت بإطلاق دليل الحجيّة.

وبهذا كلّه، يظهر الموقف من الرواية الأخيرة، ويتبيّن أنّ هذا الدليل لا ينهض ـ لا دلالة ولا سنداً ـ على المطلوب.

حديث (ادرؤوا الحدود بالشبهات)، دراسة في المصادر والأسانيد والمتون

الدليل السادس: وهو أهم الأدلّة التي اعتمد عليها الفقه الإسلامي لإثبات قاعدة الدرء، وهو الحديث المشهور: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»، فقد ورد هذا الحديث في مصادر الشيعة والسنّة، من هنا، لابدّ من دراسته سنداً ومتناً:

---

(١) لعلّ مثل هذه النصوص تنفع في شرعنة مهنة المحاماة من حيث المبدأ، وكونها بحثاً عن الثغرات في القضيّة شرعاً وقانوناً، فتأمّل جيّداً.

أ ـ أما الدراسة السندية، فقد ورد هذا الحديث في عدّة مصادر إسلاميّة، وهي:

١ ـ كتب المبسوط والخلاف والتبيان، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)[١]، ومجمع البيان للطبرسي[٢]، لكنّه جاء هناك مرسلاً بلا سند، فلا حجيّة له.

٢ ـ كتاب من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، منقولاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لكنّه مرسلٌ جداً ولا سند له[٣]، فإن بُني على حجيّة مراسيل الصدوق مطلقاً أو على حجيّة خصوص ما صدّر بكلمة (قال) ونحوها، كان هذا الخبر تام السند، وإلا ـ كما هو الصحيح، وفق ما تقدّم في الفصل السابق ـ فلا اعتبار بهذا الخبر.

٣ ـ الصدوق في المقنع[٤]، وقد جاء الخبر أيضاً مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام بلا سند أصلاً.

٤ ـ القاضي النعمان في دعائم الإسلام[٥]، وقد جاء الخبر فيه (عن الصادق عليه السلام في نسخة) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لكنّه مرسل بلا سند أصلاً.

٥ ـ ما نقله الطبرسي في مشكاة الأنوار، عن كتاب المحاسن عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٦]، وهو مرسل جداً لا سند له.

٦ ـ ابن أبي جمهور الأحسائي (٨٨٠هـ) في عوالي اللئالي[٧]، وهو مرسل جداً بلا سند عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

---

(١) المبسوط ٣: ٦٦، و٤: ١٩٩، ٢٠٢، و٨: ٤٣؛ والخلاف ٤: ٢٥٣، و٥: ٥٢٩، و٦: ٤٠٤؛ والتبيان ٥: ٣٥٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٦١.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤.

(٤) المقنع: ٤٣٦، ٤٣٧؛ وانظر: مستدرك الوسائل ١٨: ٢٦، ٥٧ ـ ٥٨.

(٥) دعائم الإسلام ٢: ٤٦٥، ٤٧٢؛ وانظر: مستدرك الوسائل ١٨: ٢٦.

(٦) مشكاة الأنوار: ٣٦٧.

(٧) عوالي اللئالي ١: ٢٣٦، و٢: ٣٤٩.

٧ ـ الحراني في تحف العقول[1]، نقله مرسلاً جداً بلا سند.

فهذا الحديث على المستوى الإمامي، لا سند له أصلاً، ومن هنا نصّ بعض العلماء على ضعف هذا الخبر[2].

٨ ـ كما روى هذا الخبر الإمام يحيى بن الحسين (٢٩٨هـ)، في كتاب الأحكام مرسلاً بلا سند[3].

٩ ـ وكذا الإمام أحمد المرتضى (٨٤٠هـ)، أحد فقهاء الزيدية، حيث ذكره مرسلاً بلا سند في شرح الأزهار[4].

أما على المستوى السنّي، فقد جاء هذا الحديث في عدّة مصادر أيضاً:

١٠ ـ السيوطي (٩١١هـ) في الجامع الصغير، ذكر الرواية مرسلةً بلا سند أصلاً[5].

١١ ـ المتقي الهندي (٩٧٥هـ) في كنز العمال، ذكر الحديث مرسلاً أيضاً بلا سند[6].

١٢ ـ العجلوني (١١٦٢هـ) في كشف الخفاء، وذكر أنّه موجود في مسند أبي حنيفة عن ابن عباس مرفوعاً، وابن السمعاني نقله عن عمر بن عبد العزيز مرسلاً عن رسول الله، وقد نقل العجلوني عن السمعاني عن ابن حجر أنّ في سند هذا الحديث من لا يُعرف، وأنّ ابن حجر قال: إنّ هذا الحديث مشهور على الألسنة، والمعروف في كتب الحديث أنه من قول عمر بن الخطاب، وقد سرد العجلوني نقل هذا الحديث عن الصحابة لا عن

(١) تحف العقول: ١٢٨.

(٢) انظر: المصطفوي، القواعد: ١١٣؛ والخوئي، مباني تكملة المنهاج١: ١٥٤؛ ويظهر الغمز فيه من المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٣١٣؛ وهو صريح التبريزي في صراط النجاة ١: ٥٥١؛ وإن صحّحه الفاضل اللنكراني في تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحدود: ٢٣ ـ ٢٤، ولعلّه بناءً على الشهرة، لا على مفهوم التصحيح السندي الرجالي.

(٣) الأحكام ٢: ٢٢٢.

(٤) شرح الأزهار ٤: ٣٣٨.

(٥) الجامع الصغير ١: ٥٢.

(٦) كنز العمال ٥: ٣٠٥، ٣٠٩.

رسول الله، وذكر أكثر أهل السنّة الأحاديث الأربعة المتقدّمة في الدليل الخامس هنا، وقد أسلفنا الحديث فيها، ونقل العجلوني الحديث ـ بالواسطة ـ عن علي بسندٍ، قالوا: إنّ فيه المختار بن نافع، وهو ضعيف الحديث[١].

كما ذكر الألباني المعاصر أنّ هذا الحديث ضعيف؛ وأشار إلى جملة مما ذكره العجلوني، فلا نعيد[٢].

فهذا الحديث ضعيف بكلّ مصادره، مرسل عن المعصوم جداً في مصادر السنّة والشيعة، وقد صرّح بضعفه ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ بعض الباحثين السنّة المعاصرين[٣]، وطبقاً لقواعد نقد السند، لم يسلم سندٌ لهذا الحديث أبداً، بل يكاد يكون لا سند له إلى النبيّ أو الإمام لو تأمّلنا المصادر حسب الظاهر، فيكون ضعيفاً جداً لا يُستند إليه. هذا كلّه مضافاً إلى بعض النصوص المتقدّمة التي حقّقنا حالها في الأدلّة السابقة، فلا نعيد.

وقد يتمّم هذا الحديث سنداً وصدوراً بمحاولات:

المحاولة الأولى: إنّ هذا الحديث مشتهرٌ بين الفقهاء كافّة، وقد تلقّوه بالقبول[٤]، بل هو ما أخذت به القوانين الوضعيّة[٥]، بل إنّه مما تواتر لدى الفريقين[٦]، بل إنّ كثرة طرقه ونقله بروايات كثيرة عن النبي، يؤكّدان فيه صحّة نسبته إلى النبيّ[٧]، فبضمّ هذا كلّه إلى بعضه يحصل وثوقٌ بصدور هذه الرواية.

---

(١) راجع: العجلوني، كشف الخفاء ١: ٧١ ـ ٧٢.

(٧) الألباني، إرواء الغليل ٧: ٣٤٣ ـ ٣٤٥، و٨: ٢٥.

(٣) الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٦٧؛ وانظر الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٩؛ ومقالة قاعدة درء الحدود بالشبهات: ٢٥ ـ ٢٧.

(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي: ٣٣٤.

(٥) الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٦٢.

(٦) بحار الأنوار ٣٠: ٧٠٠، الهامش.

(٧) أحمدون، قاعدة درء الحدود، مصدر سابق: ٢٥، ٣١.

وقد عبّر ابن إدريس الحلّي عن هذه الرواية بالمجمع عليه، والمتفق عليه[١]، وفي موضع آخر قال: «.. فإنّه قال عليه السلام وروته الأمّة وأجمعت عليه بغير خلاف..»[٢]، وادّعى الإجماع على هذا الخبر العلامّة الحلي في مختلف الشيعة[٣]، ووصفه الأردبيلي بالمشهور بل المتفق، والمشهور بين الخاصّة والعامّة[٤]، كما وصفه بالمشهور العامليُّ في مفتاح الكرامة[٥]، وغيره[٦]، وأصرح النصوص هنا ما قاله صاحب الرياض من وصف الخبر الدالّ على درء الحدود بالشبهة بالمتواتر[٧]، ولعلّه يقصد لفظ هذا الحديث.

إلا أنّ هذه المحاولة غير واضحة ـ بصرف النظر عن البُعد السندي ـ فإذا درسنا الحديث فإنّه يصعب الحصول على التواتر أو حتى الوثوق بصدوره لو قصرنا نظرنا على المصادر الحديثيّة والتاريخيّة؛ لأنّ الحديث لا سند له أصلاً في الأغلبيّة الساحقة من المصادر، وفي تمام المصادر الشيعيّة، فلا طريق له، ولعلّ كلّ واحد أخذ عن الآخر، ولهذا جاء الخبر عند الجميع فيما بعد مرسلاً بلا سند، والغريب أنّ الطوسي والكليني وسائر محدّثي لشيعة الكبار لم ينقلوا هذا الخبر في مصادرهم الحديثيّة رغم أهميّته، فلو كان لهذا الحديث أسانيد متعدّدة لاستبعدنا الكذب في الجميع، لكنّه بلا سند.

أما عند أهل السنّة، فلم نجده كثيراً في مصادر الحديث، حيث خلت منه الكتب التسعة السنّية، وظهر عند المتأخّرين أكثر، فمع عدم السند ـ والحال هذه ـ كيف يحصل وثوقٌ بالصدور؟! فالإنصاف أنّ دعوى تواتر الخبر أو الوثوق بصدوره من شهرته

(١) السرائر ٣: ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٨٥، ٥٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٤٧٥.

(٣) مختلف الشيعة ٩: ٢٥٥.

(٤) مجمع الفائدة ٣: ١٩٨، و١٢: ٤٨٩.

(٥) مفتاح الكرامة ٩: ٦٠٩.

(٦) انظر: رياض المسائل ١٣: ٤٢٦؛ وجامع المدارك ٧: ٣.

(٧) رياض المسائل ١٣: ٦١١.

الروائيّة وتداوله غير واضحة.

المحاولة الثانية: دعوى انجبار ضعف الخبر سنداً بعمل الفقهاء المسلمين به، واستنادهم إليه سنّةً وشيعة، وتناقله في كتبهم. والنصوص المتقدّمة في المحاولة الأولى ينفع أغلبها هنا أيضاً، فبقانون الجبر يؤخذ بهذا الخبر.

والذي يدلّ أكثر فأكثر على اعتراف الفقهاء به، أنّهم أوردوا نفس تعبير الرواية في موارد كثيرة جداً في كلماتهم، وهذا التعبير لا مرجع له سوى هذا الخبر، وهذا ما يُشكّل شاهداً على نفوذ هذا الحديث النبويّ في المباحث الفقهيّة، واستنادهم إليه فيها، فإذا كانت الشهرة الروائيّة التي استندت إليها المحاولة الأولى غير كافية، فالشهرة العمليّة هنا تجبر ضعف السند وتعطيه الحجيّة.

ويُجاب عن هذه المحاولة بأنّ اشتهار هذه القاعدة لا يعني الاعتراف بهذا الحديث، فهذه القاعدة يمكن تفسيرها وتبنّيها في الجملة حتى لو سقط هذا الحديث سنداً، وعندما استعمل الفقهاء تعبير: درء الحدود بالشبهات، أوردوه في حالات وطء الشبهة وأمثالها في غالب الحالات، وهذه الموارد قامت الأدلّة على درء الحدّ فيها حتى لو بطل هذا الحديث، فلعلّهم استحسنوا تركيبة الحديث الموجزة وتبنّوها، لا أنهم تبنّوا الحديث نفسه لينجبر ضعفُه السندي بذلك، فنحن نشكّك في صغرى الاستناد هنا.

بل قد تقدّم أنّ هذا الحديث منقولٌ عن عمر بن الخطاب وبعض الصحابة، فلعلّ الشهرة عند أهل السنّة جاءت من نسبة الحديث إلى هذه الشخصيّات التي يأخذون في الجملة بأقوالها.

يضاف إلى ذلك بطلان قاعدة الجبر كبرويّاً إلا مع حصول الوثوق، ونحن بعد أن اطّلعنا على هذا الخبر ومصادره، كيف نثق بتشخيصات علماء مثل صاحب الرياض وابن إدريس والعلامة والمجلسي وغيرهم بادّعاء ثبوت الخبر؟! فلعلّ اشتهار هذه القاعدة الصحيحة وتطابق متنها مع نصّ الخبر جعلهم يعتمدون على الرواية، لو ثبت صغرويّاً

بتتبّع الموارد أنهم اعتمدوا عليها فقط لا على غيرها معها.

وعليه، فدعوى الانجبار هنا غير واضحة.

المحاولة الثالثة: دعوى أنّ هذا الحديث، وإن ضعف سنداً، إلا أنّه تامّ متناً موافقٌ للعقل والاعتبار، وقد تبنّته القوانين الوضعيّة، وبهذا يؤخذ به[١].

لكنّ هذا الكلام ـ لو تمّ ـ كفت الأدلة الأخرى التي أتمّت متن هذا الحديث، ولا يكفي مجرّد عدم وجود خدش في متنٍ ما لتصحيح نسبته إلى النبيّ أو الإمام أو الصحابي، علماً أنّه لو أُريد به التفسير الثالث لربما خدش به تعطيله العقوبات بشكل نسبي، ومخالفته لإطلاقات وعمومات الكتاب والسنّة الدالّة ـ حسب الفرض ـ على حجيّة خبر الواحد، بما يشمل مثل باب الحدود.

والنتيجة: إنّ هذا الحديث ضعيف سنداً، لا يُستند إليه بنفسه بوصفه حديثاً شريفاً في إثبات نتائج اجتهاديّة، خاصّةً ما كان منها من هذا النوع الذي يمسّ البُنية الأصوليّة لفهم الدين.

هذا كلّه على مستوى الدراسة الصدوريّة لهذا الحديث.

ب ـ أما الدراسة المتنيّة المضمونيّة، فتوجد عدّة نقاط:

النقطة الأولى: ذهب السيد السبزواري إلى تفسير الشبهة المذكورة في الحديث بالشبهة التي يطرحها الأصوليّون في مباحث البراءة من علم أصول الفقه، وبهذا تكون أدلّة قاعدة البراءة كافيةً في إثبات مضمون هذا الحديث[٢].

وقد نستنتج ـ وفقاً لذلك ـ أنّ قاعدة البراءة لا تعطي سوى التفسيرين الأوّلين لقاعدة الدرء؛ لأنّ الشبهة فيها إمّا موضوعيّة أو حكمية، فتشمل على أحسن حال التفسيرين معاً، ولا تستوعب التفسير الثالث الذي هو محلّ النزاع هنا؛ وذلك أنّ المفروض قيام

---

(١) أحمدون، درء الحدود بالشبهات، مصدر سابق: ٣١.

(٢) السبزواري، مهذّب الأحكام ٢٧: ٢٢٧، ٢٢٩.

دليلٍ أماريّ على الحكم في المقام، وهو أدلّة حجيّة خبر الواحد، بعد الفراغ عن عدم وجود عجزٍ في مقتضي هذا الدليل للشمول لباب الحدود، فكيف يمكن لمثل دليل حجيّة أصلٍ عمليّ أن يتقدّم على دليل حجيّة أمارة من الأمارات؟!

النقطة الثانية: ذكر بعضُ الفقهاء أنّ هذا الحديث مختصٌّ ـ ظاهراً ـ بالشبهة عند الفاعل لا الحاكم؛ ذلك أنّ ظاهر الحديث التأسيس لأمرٍ جديد، وإذا كان المراد الشبهة لدى الحاكم فَقَدَ الحديثُ تأسيسيّته؛ ذلك أنّه لم يقل أحدٌ من المسلمين: إنّه مع قيام البيّنة الشرعيّة يُمنع الحاكم من إجراء الحد، كما أنّ عدم إقامته الحدّ عند عدم الدليل الشرعي ـ حكماً أو موضوعاً ـ مما لا يحتاج إلى نصّ تأسيسي؛ لوضوحه. والمتحصّل أنّ ظهور الحديث في التأسيس مانعٌ عن شموله للحاكم، فيكون مختصّاً بالفاعل كوطء الشبهة(١)، وبهذا لا يدلّ الحديث على أكثر من التفسير الأوّل لقاعدة الدرء.

إلا أنّ هذا الكلام قابلٌ للمناقشة؛ وذلك:

أوّلاً: بالنقض؛ إذ المسألة على المنوال نفسه من طرف الفاعل، أفهل يُناقش أحدٌ من المسلمين في عدم ثبوت العقوبة على الوطء شبهةً؟ وألا تستدعيه الطبيعة الإنسانيّة العقلائيّة الحاكمة في مثل هذه الموارد ولو بنحو التخفيف؟ فإذا كانت التأسيسيّة غير واضحة في مورد الحاكم، ففي مورد الفاعل ليست بالتي تختلف عنها اختلافاً فاحشاً.

ثانياً: بالحلّ، حيث لا يوجد ما يمنع عن شمول الحديث للحاكم؛ ذلك أنّ هذا الحديث في غالب مصادره المنقولة نبويٌّ، أي أنّه صدر في بدايات تكوّن المنظومة الحقوقيّة والمفاهيميّة الدينيّة، ومن ثمّ فلا يمكن مقارنة الوعي الحقوقي العام عند المسلمين اليوم بما كان عليه في بدايات عصر الرسالة، ولعلّ الرواية صدرت في بدايات الهجرة النبويّة، حيث لم يكن المسلمون على دراية بالأحكام القانونيّة الإسلاميّة، وصدور مثل هذا

---

(١) انظر: إسماعيل الصدر، تعليقة على التشريع الجنائي الإسلامي: ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة، مصدر سابق: ٢٣ ـ ٢٤.

الحديث ـ للتنبيه على ضرورة تحصيل القاضي للثبوت الشرعي فيما يحكم به ـ في مثل هذا الجوّ، مما لا غرابة فيه ولا منافاة للتأسيس بهذا المعنى، بل حتى الخبر المنقول في كتاب المقنع عن علي عليه السلام، لا بُعد في صدوره على هذا النحو، بعد أن كانت الكثير من النصوص التي أتت في زمن الأئمّة من أهل البيت على هذه الشاكلة، بحسب اختلافات موضوعاتها ووعي المسلمين لها، وعليه فالحديث تأسيسيٌّ بهذا المعنى الزمني التاريخي وفي سياقه الخاصّ.

هذا كلّه، إذا قبلنا أنّ الحديث أصلاً ظاهرٌ في التأسيسيّة.

فهذه المناقشة غير صحيحة، فلا مانع من شمول الحديث ـ لو ثَبَتَ ـ للفاعل والحاكم معاً.

النقطة الثالثة: السؤال الأساس هنا: ما هو المراد بالشبهات في الحديث؟

ظاهر الجمع المحلّى باللام في هذه الكلمة هو العموم لكلّ شبهة، ولو لم ينعقد عموم، فلا أقلّ من الإطلاق، وبهذا تكون التفاسير الأربعة المتقدّمة لقاعدة الدرء مشمولة لهذه الرواية.

وهنا نقول:

أ ـ أمّا التفسير الأوّل والثاني، فقد قلنا ـ خاصّةً بعد مناقشة السيد إسماعيل الصدر ـ أنّه لا مانع من شمول الحديث لهما، بل هما ثابتان حتى لو لم يشملهما الحديث.

ب ـ وأما التفسير الثالث، ففيه حالتان:

الحالة الأولى: حالة قيام الدليل الشرعي ـ حكماً وموضوعاً ـ على الجُرم والعقوبة، وثبوت موجب الحدّ على الجاني بالبيّنة أو غيرها، فهنا قد يقال بأنّه لا مجال لشمول الدرء لهذا المورد؛ لأنّ لازمه تعطيل باب الحدود في أغلب موارده؛ إذ قلّما يسلم موردٌ لا تكون فيه شبهةٌ حكميّة أو موضوعيّة على مستوى الواقع، فقد يلزم نقض الغرض من وراء تشريع أحكام الحدود، وخصوصاً إذا قلنا ـ كما ذكره بعض الفقهاء ـ بأنّ كلمة الحدود

هنا يراد منها ما يعمّ القصاص والتعزير أيضاً؛ إذ في ذلك ضياع الحقوق وسدّ باب القانون الجزائي والجنائي كما هو واضح، فيكون هذا بنفسه مانعاً عن استفادة الإطلاق من الحديث، وإن لم تقبل بهذا فلا أقلّ من أنّ الأخذ بالحديث قد يلزم منه تخصيص الأكثر في وسائل إثبات الحكم والموضوع في باب القضاء.

الحالة الثانية: حالة ثبوت الحدّ نتيجة إجراء أصلٍ عمليّ لا قيام دليل شرعي؛ وهنا لا يوجد مانع من تقديم حديث الدرء على أدلّة باب الحدود، ومثاله ما لو ثبت الجرم، وشككنا في إقامة الحدّ على هذا الجاني أو عدمه، فمقتضى الاستصحاب إقامة الحدّ عليه الآن، وحيث المورد شبهة، فيسقط الحدّ، ويُعتبر كما لو أُقيم، بعد فرض الاستصحاب أصلاً عمليّاً.

ونكتة التقديم قد تكون هي حكومة حديث الدرء على أدلّة الأصول العمليّة المثبتة للحدّ؛ لنظره إليها. ولعلّ الفقهاء كان نظرهم غالباً في قاعدة الدرء، غير التفسيرين الأوّلين، إلى مثل هذا المورد.

كما ولعلّ نكتة التقديم ما أشار إليه السيد علي الخامنئي، في حديثه حول إجراء الاستصحاب لترتيب أحكام الكفر على الصابئة، ومن ثم جواز القتل وما شابه ذلك في حقّهم، حيث ذكر أنّ الاستصحاب لا يجري في المسائل الخطيرة، بمعنى عدم إمكانيّة إنفاذ حكمٍ حسّاس جدّاً بمجرّد قيام الاستصحاب عليه، فإنّ هذا خلاف مذاق الشارع، لاسيما فيما يرتبط بالدماء[1]. فلو قبلنا بما ذكره بنحو القاعدة لزم عدم إمكان إجراء الحدود ـ خاصّة منها ما يقوم على القتل ـ نتيجة إجراء أصول عمليّة أو نحو ذلك، والتفصيل في محلّه.

وبما تقدّم يظهر الحال في التفسير الرابع لقاعدة الدرء.

---

(١) انظر: الخامنئي، بحث حول الصابئة، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، العدد ٤: ٢٨، لعام ١٩٩٧م؛ ومجلّة المنهاج، بيروت، العدد ٩: ٢٦ ـ ٢٧، ١٩٩٨م.

ونستنتج مما تقدّم ما يلي:

١ ـ الحديث شامل بالإطلاق للتفسيرين الأوّل والثاني لقاعدة الدرء.

٢ ـ الحديث غير شامل للتفسير الثالث بكلّ امتداداته.

٣ ـ لا مانع من شمول الحديث للتفسير الثالث، فيما لو كان مثبتُ الحدّ أصلاً عمليّاً.

هذا، وقد يُستشكل هنا بأنّ إجراء الحديث في مورد الأصول العمليّة بملاك الحكومة والنظر، قد يسمح بإجرائه في سائر الطرق الظنيّة في باب القضاء؛ إذا كان دليلها غير خاصّ بالقضاء، فمثلاً هناك فرقٌ بين دليل ثبوت الحدود والجرائم بالبيّنة، وبين دليل حجيّة خبر الثقة الوارد في القضاء وغيره؛ فإنّ تقديم حديث الدرء على الأوّل لازمه ـ لو سلّمنا ـ عبثيّة تشريع البيّنات لو قلنا بقلّة مجال تحصيل اليقين منها، وفرضنا اختصاصها بباب القضاء والعقوبات ونحوها، على خلاف تقديمه على الثاني، فلا يؤدّي إلا إلى إسقاط حجيّة خبر الواحد في القضاء على مستوى الشبهة الحكميّة؛ وهذا ما لا ضير فيه؛ حيث لا يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، ولا عبثيّة أصل جعل الحجيّة لخبر الثقة.

وعلى أيّة حال، فأصل الحديث لم يَثبت، والذي يحسم الموقف فيه أمران:

أ ـ سقوط الحديث عن الاعتبار السندي والصدوري.

ب ـ أنّ المراد بالشبهة لغةً وعرفاً ما فيه حالة التحيّر وعدم وجدان سبيل لحلّ الموقف، فأدلّة حجيّة الطرق والأمارات ترفع هذا التحيّر في الموقف العملي، إما بناءً على مسلك جعل الطريقيّة أو حتى على غيره، فلا يتقدّم هذا الحديث على الحجج، نعم قد يتقدّم على الأصول العمليّة كما قلنا، وخبرُ الواحد من الحجج فلا يتقدّم حديث الدرء على دليل حجيّة خبر الواحد، إلا على المداخلة الأخيرة التي قلناها، وقد تكون غير بعيدة في الجملة.

وعليه، فقاعدة الدرء لا تصلح دليلاً لتقييد قانون حجيّة خبر الواحد مطلقاً.

يُشار إلى أنّه قد تقدّم أنّ المذهب الظاهري يرفض قاعدة درء الحدود بالشبهات كما شرحه ابن حزم نفسه في المحلّى، فقد ناقش ابن حزم أدلّة المثبتين للقاعدة من الروايات والنصوص، بضعف سندها بالإرسال أو الوقوف على الصحابة، ومن هنا رفض القاعدة تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ الله فَلا تَعْتَدُوهَا**﴾ (البقرة: ٢٢٩)[1].

والذي يبدو أنّ ابن حزم قد وافقَ ـ من خلال كلامه ـ على التفسيرين الأوّلين لقاعدة الدرء، وكان يصبّ مناقشاته على ما هو أزيد منهما، بحجّة أنّ فيه تعدّياً على حدود الله وتعطيلاً للحدود الشرعيّة، وهو ما يبرّر ما ذكره بعضٌ من تطبيق ابن حزم القاعدة ـ بمعنى الشبهة من طرف الفاعل ـ في الكثير من الموارد الفقهيّة في كتبه ومذهبه[2].

ولعلّه ـ بصرف النظر عن مسألة حجيّة خبر الواحد ـ يغلب على الظنّ أن فقهاء الإماميّة، لاسيما القدماء منهم، كانوا على هذا الرأي أيضاً.

هذا، وتوجد تفصيلات عديدة في قاعدة الدرء تمّ طرحها أو يمكن أن تُطرح، من ناحية تحديد معنى الشبهة عند الفاعل ومساحاتها، ومسألة التقصير والقصور، وشمول القاعدة للشبهة الحكمية عند الفاعل أو لا، وفي شمول مفهوم الشبهة للارتداد الناشئ عن شبهة أو حالة اشتباه نوعي، وغير ذلك، تراجع في محلّها.

نتيجة البحث في دائرة حجيّة الحديث في باب الحدود

الذي نخرج به هنا هو:

١ ـ على مستوى اقتضاء دليل الحجيّة، فإنّ ما نفهمه من أدلّة حجيّة خبر الواحد أنّها ـ لو تمّت ـ لا يُحرز شمولها للأمور الخطيرة، وينتج عنه عدم جريان خبر الواحد في باب الحدود وأمثاله، فيما فيه دم أو عرضٌ، إلا إذا قيل بأنّه لو استدلّ بالسيرة المتشرّعيّة، وبُني على إفادتها حجيّة خبر الثقة الظني، فإنّها لا تميّز بين الخطير وغيره وبين الحدود وغيرها،

(١) المحلّى ١١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) أحمدون، قاعدة درء الحدود بالشبهات، مصدر سابق: ٣٢.

إذ لو كان لظهر وبان، فتصلح مُعِيْنَةً لفهم الإطلاق في نصوص الكتاب والسنّة ومكرّسةً له، دون أن تمنع السيرةُ العقلائية عنه، وإن لم تدل سيرة العقلاء بنفسها عليه، وإلا فالحقّ هو التفصيل بين الخطير وغيره.

٢ ـ على مستوى وجود المانع بعد فرض تماميّة الاقتضاء في دليل الحجيّة، وهنا نقول: إنّه لم يثبت وجود مانع يوقف تأثير شمول دليل الحجيّة لباب الحدود وأمثاله، مثل قاعدة الدرء وغيرها. نعم لو أُخذ بقاعدة الدرء وفهم منها الشبهة الواقعيّة، فقد يشمل التخصيص أبواب الحدود والتعزيرات والقصاص معاً، على تفصيل يراجع في محلّه[1].

هذا كلّه على أصول المشهور القائلين بحجيّة خبر الواحد الظنّي، أمّا على ما سلكناه من إنكار أصل حجيّة خبر الواحد الظنّي في معرفة الدين مطلقاً، فلا موضوع لهذه الأبحاث، بل الحقّ عندنا هو عدم حجيّة خبر الواحد في باب الحدود بشكل آكد، وفي غيرها أيضاً.

---

(١) انظر حوله: رضا استادي، مقالة قلمرو قاعدة درء (بالفارسيّة)، مجلّة فقه أهل بيت، العدد ٣٤: ٥٣ ـ ٧١، و٣٧: ٧١ ـ ٨٥.

المحور السادس

حجيّة الحديث بين عموم البلوى وعدمه

تمهيد

وقع كلامٌ مهمّ جداً في أصول الفقه السنّي بشكل رئيس، في حجيّة خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ويقصدون بهذا العنوان ورود خبر آحادي في قضيّةٍ فيها حاجة ماسّة ومؤكّدة تستدعي في موردها السؤال، وتكثر الأسئلة عادةً حولها، مما يستدعي ـ تلقائياً ـ وصول الأمر إلينا بالتواتر، مع أنّه وصل بشكل آحادي.

وقد انقسم أصوليّو السنّة إلى فريقين هنا:

الفريق الأوّل: ما ذهب إليه بعض الأحناف، بل نُسب إليهم[1]، من عدم حجيّة خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ونسبه الحلّي وغيره إلى أبي حنيفة شخصيّاً[2]، ونسبه الغزالي والآمدي للكرخي وبعض أصحاب الرأي مخالفين ـ أي الغزالي والآمدي.. ـ إيّاه[3]. وذكر الزركشي أنّه قول أكثر الحنفيّة وأبي عبد الله البصري، كما حكاه صاحب الواضح، وقول ابن خويز الخارجي كما حكاه الباجي، وأنّه نقله صاحب الكبريت الأحمر عن ابن سريج[4].

---

(١) انظر: الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ١١٤ ـ ١١٩؛ والسرخسي، أصول الفقه ١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) انظر: الغزالي، المنخول: ٣٧٨؛ والحلّي، منتهى المطلب ٤: ١٤؛ والنووي، المجموع ٥: ٢٦٥؛ والصراط المستقيم ٣: ١٤٥؛ وتحفة الأحوذي ٤: ٥٥.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى: ١٣٥ ـ ١٣٦؛ والآمدي، الإحكام ٢: ١١٢.

(٤) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٤٠٣.

الفريق الثاني: ما ذهب إليه جمهور أهل السنّة، من حجيّة خبر الواحد مطلقاً، سواء في ما تعمّ به البلوى وغيره[١].

أما على الصعيد الشيعي الإمامي، فرغم أنّنا لم نجد بحثاً أصوليّاً يُذكر في هذا التقسيم، أو اتجاهاً أصوليّاً في التمييز في حجيّة الأخبار بين أنواع معيّنة وغيرها، إلا أنّ مطاوي كلمات العلماء تُعطي قناعة بأنّهم يأخذون بتقسيمٍ قريب من هذا النوع في الجملة، ولو لم يتطابق بالتمام مع النظريّة الحنفيّة، **ونذكر بعض الشواهد من باب المثال لا أكثر**:

١ ـ ما ذكره السيد محمد باقر الصدر، في أبحاثه الأصوليّة، من أنّ الردع عن سيرةٍ مستحكمة، لا يكفي فيه خبر أو خبران، بل يحتاج إلى جملة نصوص ليتحقّق الردع[٢]، وهذا معناه أنّه لا يعمل بخبرٍ آحادي في الردع عن سيرةٍ مستحكمة أو أنّه يؤوّله أو ما شابه ذلك من تضعيف سنده أو دلالته.

ويلحق بهذا الموقف ما يذكره الشيخ يوسف الصانعي مراراً في أبحاثه الفقهيّة، من أنّ الأمور الشرعيّة التي تقع على خلاف المرتكزات العقلائيّة أو الطبع العقلائي أو تكون تأسيساً لأمرٍ جديد تعبّدي ونحو ذلك، لابد فيها من تعدّد الروايات ووضوحها، فلا يصحّ برواية واحدة آحادية الإعراض عن الارتكاز ونحوه[٣].

٢ ـ ما ذكره الشيخ جعفر كاشف الغطاء، من ردّ روايات تحريف القرآن بالنقيصة، بأنّها لو صحّت لتواتر نقل هذه الأخبار؛ لتوفّر الدواعي إلى نقلها، من هنا لا يؤخذ بتلك الروايات[٤].

---

(١) انظر: الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٣١٨؛ والغزالي، المستصفى: ١٣٥ ـ ١٣٦؛ والآمدي، الإحكام ٢: ١١٢.

(٢) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٤) كشف الغطاء (ط. ق) ٢: ٢٩٩.

٣ ـ ما ذكره السيّد الخوئي في أبحاثه القرآنيّة، من أنّ الخبر الذي تكثر الدواعي إلى نقله، لو لم ينقله لنا سوى شخص أو شخصان، دلّ ذلك على كذب الخبر وسقوطه عن الحجيّة، كما لو أخبرنا شخص أو شخصان بدخول ملكٍ عظيم في البلد، وسألنا الباقين ولم يعرفوا شيئاً عن هذا الأمر، فإنّ هذا شاهد على عدم صحّة الخبر حينئذٍ، إذ لو كان صحيحاً لاطّلع عليه الناس وتوافرت الدواعي إلى نقله[1].

إلى غيرها من الأمثلة المتفرّقة، والتي ترجع إلى أنّ خبر الواحد إذا احتفّ بدواعي النقل والتواتر يفقد ظنّيّته كما يقول السيّد الخوئي، فيرجع إلى انعدام طريقيّة الخبر، ونخصّص دائرة الحجيّة، ويحصل التفصيل في الخبر الواحد بالمعنى المصطلح أصوليّاً، ولعلّ هذا ـ وسيأتي بإذن الله ـ المرجع الرئيس أو أحد المراجع الأساسيّة لمنكري حجيّة الخبر فيما تعمّ به البلوى.

وفي الحقبة المتأخّرة، ظهرت تيّارات نقديّة تحمل التفكير نفسه، لكن بلغة غير فقهيّة أو أصوليّة، وإنّما بأسلوب معاصر ثقافي ونقديّ، حيث طُرحت تشكيكات في بعض الأحكام التي قام عليها خبرٌ آحادي، وانطلقت هذه التشكيكات من أنّ بعض الموضوعات الخطيرة جداً لو كانت حقيقيّةً لكان يفترض أن يهتمّ بها النبي وأهل بيته بنصوص كثيرة تبيّنها، فيما لا نجد سوى خبر آحادي صادف أن سأله أحد الرواة، وهذه إحدى نواحي الملاحظة التي سجّلها الدكتور عبد الكريم سروش على الاستدلال على ولاية الفقيه بخبر عمر بن حنظلة، وذلك في دراسته حول التعدّدية الدينيّة[2].

وهناك اتجاه في الوسط الثقافي الديني المعاصر ـ سواء عند الشيعة أم السنّة ـ لا يكتفي أنصاره بخبر الواحد في القضايا الأساسيّة، منطلقين تارةً من أنّ القضايا الخطيرة لا تكفي فيها الآحاد، وأخرى من أنّ المسائل الأساسيّة التي تتوفّر الدواعي إلى نقلها، ويفترض

---

(١) انظر: الخوئي، البيان: ١٢٤.

(٢) سروش، الطرق المستقيمة، ترجمة حيدر حب الله، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥: ١٦٨.

أن يكثر فيها القيل والقال أو يركّز عليها النبيّ والأئمّة باستمرار، لا يصحّ الاكتفاء فيها بخبر آحادي، إذ لماذا لم تصل سائر الأخبار لو صحّ أنّ هذا الخبر قد صدر فعلاً؟! بل نجد بعضهم لا يقبل بغير تدخّل القرآن في هذه القضايا، كما أشكل بعض أهل السنّة على الشيعة في مسألة الإمامة.

من هنا نلاحظ أنّ نظريّة التمييز في حجيّة الأخبار لا تختصّ ببعض الأحناف، وإنما هي موجودة بشكل أو بآخر في ثنايا بعض مواقف العلماء الشيعة والسنّة، لكن ـ كما سنرى ـ كلٌّ على طريقته ومنهجه، ودائرته.

من عموم البلوى إلى توافر دواعي النقل، تمييزٌ وتعميق

وبهذا يمكننا ـ بتعميق الأمر ـ أن نتحدّث عن وجود نظريّتين في الحقيقة في هذا السياق:

النظريّة الأولى: وهي التي تركّز على عموم البلوى، ونلاحظ أنّ أدلّتها تنطلق من شدّة الابتلاء بهذا الأمر أو ذاك، وهي الرائجة أكثر عند الأحناف.

النظريّة الثانية: وهي التي تركّز على مقولة توافر دواعي النقل، وهي الموجودة أكثر عند بعض علماء الإماميّة، وتحدّث عنها الغزالي أيضاً[1]، ولها دليلها المختلف، وإن حصل تداخل، كما سوف نحلّل ذلك قريباً إن شاء الله تعالى.

وهذا ما يدعونا للملاحظة على بعض كتابات أهل السنّة، حيث رأيناها قد خلطت بن هذين المعيارين، أي معيار عموم البلوى، ومعيار توافر دواعي النقل، ولعلّ من أفضل من تنبّه للتمييز بين المعيارين الإمام الغزالي، حيث قبل بطرح خبر الواحد فيما تتوفّر الدواعي لنقله، دون ما تعمّ به البلوى، كما يظهر من الهوامش التي نقلناها عنه،

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى: ١١٣ ـ ١١٥.

فراجع[١].

وعلى أيّة حال، فلابد من دراسة هذه النظريّة، ومعرفة أدلّتها، والمبرّرات التي انطلقت أو قد تنطلق منها؛ لنرصدها ونحاكمها ونرصد المناقشات عليها، ونرى هل لهذه النظريّة ـ بناءً على حجيّة خبر الواحد ـ صحّة أو لا؟ هل تتمكّن هذه النظريّة من الكشف عن مخصّص لعمومات ومطلقات دليل حجيّة خبر الواحد أو لا؟ وهل يمكنها الكشف عن عجز في مقتضي الدلالة على الحجيّة في هذه الدائرة أو تلك أو لا؟

١ـ منطلقات نظريّة التفصيل وفقاً لمعياريّة عموم الابتلاء

إنّ عمدة الأدلّة التي يمكن طرحها هنا، هو الآتي:

الدليل الأوّل: إنّ العادة تقضي بأنّ الأمر الذي تعمّ به البلوى وتكون معرفته حاجة المجتمع الإسلامي برمّته أو أغلبه، يُفترض فيه أن يُلقى من طرف النبيّ إلى كثيرين، وأن لا يختصّ النبيّ به شخصاً أو شخصين، وعندما تتمّ هذه المقدّمة ندرك ـ منطقياً ـ أنّ رسول الله ﷺ قد ألقاه على عددٍ كبير من الناس، وعندما يلقي الرسول كلاماً بصورةٍ واحدة أو متكرّرة على عددٍ كبير من الناس، أو تستدعي حالة الابتلاء العامة تساؤلات كثيرة حوله، وتتوفّر الدواعي إلى نقله، يشتهر هذا الخبر ويتمّ تناقله تناقلاً كثيراً أو متعدّداً، فإذا لم نجد في هذا الأمر سوى خبرٍ واحد أو خبرين، عرفنا أنّ كذباً قد حصل أو خطأ في النقل أو النسخ قد وقع، أو نسخاً قد جرى وتمّ، فيسقط الخبر عن الاعتبار[٢].

هذه هي روح فكرة الأحناف التي ينقلها لنا السرخسيُّ وغيره، ولعلّه انطلاقاً من هذه الفكرة ـ إلى جانب غيرها قطعاً ـ ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى عدم حجية سنّة

(١) انظر أيضاً: الغزالي، المنخول: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) راجع: السرخسي، أصول الفقه ١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٣١٨ ـ ٣١٩؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٣: ١١٤ ـ ١١٥.

النبي إلا تلك الملقاة على الملأ العام في الحجّ أو المسجد النبويّ، أما الأجوبة المتفرّقة لأشخاص محدودين فلا قيمة لها[١].

١.١. تعليقات النقّاد على نظريّة الأحناف وعموم البلوى

طرح نقّاد نظريّة عموم البلوى سلسلة من الانتقادات عليها، أبرزها:

الانتقاد الأوّل: ما ركّز عليه غير واحد من الأصوليّين السنّة، مثل الغزالي والرازي وغيرهما، من الإيراد على الأحناف بأنّكم أخذتم هنا أو هناك بخبرٍ آحادي، مع أنّ المورد مما فيه عموم البلوى[٢].

لكنّ هذا الانتقاد غير مهمّ على صعيد تأسيس النظريّة وسلامتها، فإنّ تورّط الأحناف بمخالفة نظريّتهم الأصوليّة في الفقه، ليس دليلاً على بطلان النظريّة نفسها، كما هو واضح، وإنّما هو شكلٌ من أشكال إبراز المفارقة بين نظريّتهم وتطبيقاتهم، وهذا ما قد يحصل كثيراً من قبل سائر العلماء المسلمين في تعاملهم التطبيقي المفارق لنظريّات صحيحة قد اختاروها في التأصيل الأصولي، ولعلّ الحنفي لو ألزمتَه لترك تلك التطبيقات مثلاً.

الانتقاد الثاني: ما ذكره أبو حامد الغزالي، من عدم استحالة أن يكون إرجاع الخلف إلى أخبار الآحاد فيه مصلحة وتعبّد حتى في مورد عموم البلوى، ففرض وجود المصلحة والتعبّد يدفع هذا الاستنتاج الحنفي[٣].

لكنّ هذا النقد غير دقيق؛ لأنّ الحنفيَّ إنّما يدّعي سقوط إمكانيّة تصديق الخبر وصيرورته طريقاً عقلائياً للوصول إلى الواقع؛ وليس العملُ بخبر الآحاد شأناً تعبّديّاً

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: إبراهيم فوزي، تدوين السنّة: ٢٢ ـ ٢٣، ٢٦، ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) المستصفى: ١٣٦؛ والآمدي، الإحكام ٢: ١١٣؛ والمحصول ٤: ٤٤٢؛ وخبر الواحد وحجيته: ٣٢١ ـ ٣٢٣.

(٣) المستصفى: ١٣٦ ـ ١٣٧.

صرفاً كما حقّقناه سابقاً حتى نتكلّم في وجود مصلحة وتعبّد بجعل الخبر منقولاً عبر الآحاد؛ فإذا زال الوثوق بالخبر أو تلاشى الظنّ منه سقط عن الحجيّة؛ لعدم شمول دليل الحجيّة له، وليس هناك افتراض في بقاء دليل الحجيّة. ولعلّ الغزّالي قصد شيئاً آخر سيأتي نقله قريباً عن الجصّاص في الانتقاد اللاحق.

الانتقاد الثالث: ما ذكره الجصّاص، من أنّه من الجائز للنبيّ أن يخصّ أهل العلم والإتقان بإعلام ما عمّت به البلوى، حتى يؤدّيه إلى الكافّة، فكأنّ تصوير المشهد هنا قائمٌ على وجود مصلحة نبويّة في إدارة عمليّة التبليغ بهذه الطريقة، وهي إعطاء بعض الأخبار المتصلة بالقضايا عامّة البلوى لبعض النخبة من الصحابة، وتكليفهم بالقيام بعمليّة نقل هذه الأخبار للناس، ممّا يعني أنّ النقل عن النبيّ لا يجب أن يكون مستفيضاً، بل قد ينتهي برجلٍ أو رجلين.

وقد أجاب الجصاص نفسه عن هذا الانتقاد بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ هذا الأمر لا يغيّر من قناعة الأحناف شيئاً؛ لأنّ النبيّ إذا أودع ذلك عامّة أهل الفقه والدراية من أصحابه، فإنّما يودعهم إيّاه لينقلوه إلى الكافّة، وإلى من بعدهم، وتنقله الكافّة أيضاً عملاً، فيتصل للنقلة ويستفيض.

الجواب الثاني: إنّ النبيَّ لما كان مبعوثاً إلى الكافّة، وقد علم أنّ حاجة العامي إلى معرفة الحكم كحاجة غيره، فلابد من أن يكون منه توقيف الجماعة على الحكم، ألا ترى أنّه لم يكن يختصّ بتعليم الصلاة والزكاة والصيام وغسل الجنابة الخاصّةَ دون الكافّة، فكذلك سائر ما عمّت فيه البلوى، ودعت الحاجة إليه، فسبيله أن يكون نقله من طريق التواتر والاستفاضة[1].

إلا أنّني أعتقد بأنّ الجصاص لم يعالج في جوابه الثاني جوهرَ الإشكاليّة؛ لأنّ المستشكل يحاول أن يفرض أنّ النبيَّ ربما يجد مصلحةً في تسريب الخبر إلى شخصٍ أو شخصين؛ كي

(١) الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ١١٦ ـ ١١٧.

ترجع الأمّة لهما، ويتكفّلان نشر هذا الأمر في قضيّةٍ أو قضايا تعمّ بها البلوى، فإذا أردنا أن نناقش في هذا الأمر، فعلينا تفنيد هذه الفرضيّة، وإثبات أنّها فرضية لا تحظى بقيمة احتماليّة معتدّ بها، بل هي ضئيلة بحسب منطق الأشياء، فهل من المحتمل أن يقوم النبيّ في قضايا عامّة البلوى وتحتاج لبيان الدين فيها، ببيان الفتوى فيها لشخصٍ أو شخصين، على أن يعتمد على قيامهما بمهمّة التبليغ والنشر، أو لا؟

هذا الأمر يحتاج لمقاربة تاريخيّة في نوعيّة القضيّة ومديات احتمال أنّها تخضع لشيء من هذا القبيل، **لكنّ الجواب الأوّل للجصّاص محكم**؛ وذلك أنّ إيكال النبيّ هذه المهمّة لشخص أو شخصين، معناه أنّهما سيقومان بهذه المهمّة في حياته بهدف تحقيقه مفهوم تبليغ الدين للناس، وهذا ما يُنتج تلقائيّاً وصول الحكم عن هذين الشخصين عبر طرق متعدّدة ومستفيضة، فإذا لم يَرد الحديثُ إلا من طريقٍ واحد عن صحابيّ واحد، عادت فكرة الأحناف من جديد وأبدت لنفسها مصداقيّة، ولو في دائرة الطرق المنتهية بصحابيٍّ أو اثنين.

الانتقاد الرابع: ما ذكره الفخر الرازي، من أنّ وجوب تبليغ النبي هذه الأحكام إلى الناس كافّة إنّما يثبت فيما لو كانت هذه الأحكام ممّا يتضمّن علماً أو أنّه يجب العمل بها على كلّ حال، فأمّا إذا أوجبه بشرط أن يبلغه، فليس فيه تكليف ما لا طريق إليه، ولو وجب ذلك فيما تعمّ به البلوى لوجب في غيره؛ لجواز أن لا يصل إلى من كُلّف به[1].

فمركز النقد هو أنّ بعض الأحكام تجب على المكلّفين لو وصلتهم لا مطلقاً، وكأنّ مصالحها تحتفّ بذلك، وإلا فكلّ الأحكام يجب على النبيّ إيصالها للناس جميعاً، فأيّ فرق بين ما تعمّ به البلوى وغيره؟!

وهذه الإشكاليّة التي يطرحها الفخر الرازي، ترجع إلى أمرين:

أ ـ التمييز في نوعيّة الحكم بين ما يريده الشارع على كلّ حال، وما يريده على تقدير

(١) الرازي، المحصول ٤: ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

الوصول للمكلّف، وهذا التمييز يحمل ذهنيّة أصوليّة، ولا يحمل ذهنيّة نبويّة تبليغيّة؛ بمعنى أنّ هذا التمييز نحن نطرحه في تعاملنا مع الأحكام من حيث وصولها أو عدمه، أمّا بالنسبة للنبيّ فإنّ جميع الأحكام يلزمه بيانها للناس؛ وإلا فلماذا لا نجيز له أن لا يبلّغ بعض الأحكام؛ لأنّ عدم وصولها للناس أساساً نتيجة عدم تبليغه هو لهم إيّاها، معناه أنّهم غير مكلّفين بها؟! ولهذا يمكن أن نقول بأنّ النبي مكلّف ببيان الواجب وغير الواجب في الدين من المستحبّات والمكروهات ونحو ذلك.

إنّ معرفة وظائف النبي مهمّة هنا، ووظيفته التبليغ، وهذه وظيفة مختلفة عن مفهوم التنجيز بالوصول وعدمه، نعم أصل التمييز بين ما يراد على كلّ حال وغيره صحيح، لكنّه ليس بنافع هنا.

ب ـ إنّه لو وجب البيان المستفيض فيما تعمّ به البلوى لوجب في غيره؛ لجواز أن لا يصل الحكم إلى من كُلّف به.

وهذه مداخلة جيّدة، وسيأتي تعميق الفكرة بما يوضح الأمر فيها.

الانتقاد الخامس: ما استند إليه بعضهم، من الاحتجاج بعمل الصحابة بأخبار الآحاد في القضايا عامّة البلوى، كرجوعهم إلى خبر أمّ المؤمنين عائشة في موجب غسل الجنابة، وخبر أبي موسى في الاستئذان، وغيرهما من الروايات[1]، ومع قيام سيرة الصحابة على ذلك يعلم بطلان فكرة الأحناف.

ويناقش: إنّ هذه الوقائع عبارة عن أحداث جزئيّة لا يُحرز فيها حالة سائر الصحابة؛ فلعلّهم قطعوا بالحكم، وصدّقوا الراوي، وهو عندهم من كبار الصحابة، فليس هذا شاهداً هنا، إنّما الشاهد أن نأتي بنصوص آحاديّة وصلت للصحابي هنا أو هناك، وكان مضمونها عامّ البلوى، وكان الصحابي غير قاطع بصدق الناقل له، وأين يمكن إثبات

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ١١٢؛ والرازي، المحصول ٤: ٤٤١؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

هذا؟! هذا فضلاً عن أنّ وقوع حوادث محدودة للغاية لا تشكّل سيرةً صحابيّة عامّة، ومن ثمّ يكون الاستناد إليها استناداً لسنّة الصحابي وفعله، ولم يثبت عندنا حجيّة ذلك، كما ذكرنا سابقاً.

الانتقاد السادس: ما أورده ابن حزم الأندلسي، من أنّ الدين كلّه مما تعظم به البلوى[1]، فلا معنى لهذا التمييز بين الأمور، مستخدماً لغةً نقديّة حادّة في خلافه هنا مع الأحناف.

وهذا الكلام من ابن حزم صحيح في نفسه، غير أنّه ـ في تقديري ـ لم يستوعب بدقّة روح فكرة الأحناف؛ لأنهم يقصدون الأمر الذي تتداعى العناصر الدافعة للسؤال عنه من جهة، ويحتاج نشره في وسط المسلمين إلى عنصر التأثير والتكرار من جهة أخرى، ومن الواضح أنّه ليست كلّ قضايا الدين على وزان واحد في هذا الأمر، فنحن نعلم أنّ هناك سلّم أولويات، وأنّ هناك أمراً يحصل الابتلاء به يوميّاً فيما أمور أخرى لا تحصل إلا قليلاً، فمن المنطقي أن يصل حكم النوع الأوّل للجميع، فيما يظلّ حكم النوع الثاني أقل سعةً وانتشاراً، ومن ثمّ أقلّ تناقلاً وطُرقاً، فأصل التمييز صحيح.

الانتقاد السابع: ما استند إليه غير واحد، من الرجوع إلى إطلاقات دليل حجيّة خبر الواحد، فهي كافية في الشمول لما تعمّ به البلوى أيضاً[2].

وهذا الانتقاد أشدّ الانتقادات ضعفاً؛ فإنّ الحنفيَّ يزعم أنّ هناك مُسقطاً يمنع شمول دليل الحجيّة لهذا المورد، فالمفترض البحث معه في المحيل والمانع لو كان هناك إطلاق في دليل الحجية؛ فلو كان دليل الحجيّة إجماعاً أو سيرةً، للزم الأخذ بالقدر المتيقّن لو حصل شكّ في الشمول لحالة عموم البلوى؛ هذا إذا لم نقل: إنّ مطلقات الكتاب والسنّة إرشاد

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٠٤.

(٢) انظر: الرازي، المحصول ٤: ٤٤١؛ والآمدي، الإحكام ٢: ١١٢؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٣٩١ ـ ٣٢٠.

إلى المرتكز العقلائي فتتبعُ الارتكازَ، فمع الشك في الشمول لهذا المورد عقلائيّاً لا يعود معنى للحديث عن الإطلاق حينئذٍ.

بل لو سلّمنا وجود إطلاق، فإنّ دعوى الحنفي هي أنّنا في هذه الحال نفتقد الظنّ بصدق المخبر، ومن ثمّ فحجيّة خبر الواحد مشروطة بالظنّ بالصدق أو عدم الظنّ بعدم الصدق، فإذا كان أمراً مفقوداً هنا وفقاً لمقاربة الأحناف، فكيف نُرجعهم إلى الإطلاقات؟!

٢.١. الموقف المختار من نظريّة التفصيل وفقاً لفكرة عموم الابتلاء

والتحقيق: إنّ هذا الاستدلال الحنفي تامّ في الجملة؛ فمثلاً لا يصحّ من رسول الله ﷺ كي يبيّن نظريّة الإمامة أن يكتفي بجواب عن سؤال فردي لأحد السائلين، بل عليه ـ في كلّ مناسبة وظرف ـ الإشارة إلى هذا المطلب، أو إعلانه على الملأ كما حصل في حادثة الغدير، وفق ما تراه الشيعة، وهكذا أمّهات القضايا التي يرتكز عليها الدين، ولا يسهل أخذها من كتاب الله عز وجل؛ فإنّ وظيفة النبيّ إبلاغ الناس وتعليم الجاهلين وإرشاد الضالّين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ففي القضايا الهامة المتصلة بعامّة الناس في ابتلاءاتهم اليومية يفترض تدخّل النبي مراراً وتكراراً لتوضيح الأمر.

ولعلّه من هنا شكّك بعضهم في أصل خمس أرباح المكاسب، بل قال بعضهم بأنّه حكم ولائي ليس منصوصاً في القرآن، وذلك أنّه لو كان الخمس ضريبةً إسلاميّة كالزكاة، وجب بيانها على الرسول وذكرها مراراً وتكراراً، وجبيها والمطالبة بها، وهذا ما قيل: إنّه لم يحصل؛ لأنّ أقدم رواية في هذا الأمر لا تسبق عصر الإمام محمّد الباقر (١١٤هـ).

وكذلك لعلّ هذه الفكرة منشأ إشكال من يقول بأنّ الشهادة الثالثة في الأذان (أشهد أنّ عليّاً وليّ الله) غير واجبة ولا مستحبّة؛ إذ لبيّنها أهلُ البيت طيلة قرابة ثلاثة قرون، فكيف لم تصل حولها ـ وهي شديدة البلوى ـ إلا رواية أو روايتان ضعيفتا السند؟!

ولمزيد من التوضيح لهذه النقطة، نقول:

١ ـ إنّ الوظيفة النبويّة تستدعي من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إبلاغ الرسالة للناس وتعاليم الدين الحنيف؛ ومن المنطقيّ والعقلائي أن يكون حجم تكرار طرح الموضوعات متناسباً مع أهمّيتها العامة أو أهمّيتها الزمنيّة الوقتية، فربما يكون شيء مهماً وأساسيّاً في الإسلام عموماً في تمام الأزمنة والأمكنة، كمضمون الشهادتين، فيستدعي ذلك مزيداً من التركيز النبويّ على هذا الأمر، وقد يكون هذا الأمر مهمّاً في فترة الدعوة الأولى أو في خصوص العصر الأوّل، فيما لا أهمّية له في العصور اللاحقة، وهذا يستدعي اهتمام المعصوم به أيضاً؛ لأنّ المعصوم معنيٌّ بقضايا عصره المتصلة بالدين، كما هو مهتمّ بقضايا الدين العامّة المتصلة بعصره وبغير عصره، وهذا واضح في تحليل طبيعة وظيفة الإبلاغ الدينيّة.

٢ ـ قد يكون وفاء النبيّ بإبلاغ أمرٍ من خلال تكرار الحديث عنه في مناسبات متعدّدة؛ إذ ليس المهم مجرّد الإبلاغ المعرفي، بل المهم أيضاً تركيز المفهوم في وعي المسلمين حتى تصدق الحجّة البالغة، وأحياناً لا تكون هناك حاجة لتكرار الحديث حول الموضوع، بل قد يحصل أن يقول النبي أو يفعل مرّةً واحدة، لكنّها تكون مؤثرةً جداً، بحيث تُغني عن تكرار الحديث، كما حصل في قصّة زواجه من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالتبنّي زيد بن الحارثة؛ فإنّ وَقْعَ هذا الحدث اجتماعيّاً كان هائلاً، بحيث يمكن القول: إنّه قد يكفي لوحده في إيصال الرسالة إلى الآخرين، حتى لو لم يتعب رسول الله نفسه بتكرار القول بجواز الزواج من زوجة ابن التبنّي، أو عدم حصول البنوّة بالتبنّي أساساً.

٣ ـ قد يستغني النبيّ عن تكرار الحديث في موضوعٍ معين نتيجة وجود آية قرآنيّة واحدة أو أكثر في هذا الموضوع؛ فإنّ دخول النصّ القرآني على الخطّ، وهو نصّ يُتداول ويُقرأ باستمرار، قد يرفع الحاجة لتكرار بثّ المفهوم في الوسط الاجتماعي، إلا إذا رأى النبيّ أو الإمام أنّ الآية تمّ تغييب مفهومها، وتحوّلت إلى نصّ مفرَّغ أو مغيَّب أو غير حاضر في تطبيقاته وتفاصيله.

وهكذا لو قامت سيرة عقلائيّة ـ أو نحوها ـ على أمرٍ ما؛ فإنّ ذلك قد يكفي النبيَّ أو الصحابي أو الإمام عناء إصدار نصوص كثيرة في هذا الأمر.

٤ ـ كلّما كانت الظاهرة العامة أشدَّ رسوخاً كانت الحاجة للتركيز على إصلاحها ـ على تقديره ـ أقوى، فالعادات القديمة الموروثة يُفترض أن تتكثّر النصوص حولها، حتى يصدق الإبلاغ والتغيير، على خلاف العادات غير المستحكمة، من هنا فالمرتكزات العقلائيّة أو الدينيّة الموروثة، وهي خاطئة، أو العادات والأعراف الاجتماعيّة والقبليّة و.. كذلك، تكون مواجهتها أطول وبحاجة إلى نصوص أكبر وأكثر؛ لشدّة سعة الابتلاء بها وقوّة رسوخها في المجتمع.

٥ ـ ليست وظيفة النبيّ مجرّد الإعلام بالعقائد والأحكام، لاسيما في حقّ المؤمنين، وإنّما التربية أيضاً، من هنا يحتاج تحقيق العنصر التربوي ـ حتى بعد الإعلام ـ إلى مزيد تركيز، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (الجمعة: ٢). فالتزكية جهدٌ آخر مطلوب من النبي إلى جانب مجرّد التلاوة والتعليم والإعلام.

٦ ـ لا يوجد شيء محدّد حول حجم ردّة فعل النبي إزاء الظواهر الخارجيّة، بل يختلف الحال باختلافها، فقد يحتاج موضوعٌ إلى تركيز طويل جداً، وآخر أقلّ منه، ففكرة عموم البلوى فكرة فيها قدر كبير من النسبيّة، بل فيها قدر من الهلاميّة؛ فإنّك لو أخذت حال الفرد فقد يكون هناك أمر عامّ البلوى بالنسبة إليه بمعنى كونه متكرّر الابتلاء به، بينما هو ليس كذلك على المستوى المجتمعي العامّ، إلا إذا أخذنا تكرّر ابتلاء كلّ الأفراد به، ولو أخذنا المستوى العام مجتمعيّاً، فقد يكون هناك أمرٌ عام لكنّه قليل الابتلاء على مستوى الأفراد مثل الحجّ، فإنّه قد يبتلي الإنسان به مرّة واحدة في العمر، لكنّه ظاهرة مجتمعيّة عامّة كلّ سنة، فعموم البلوى بالمفهوم الاجتماعي أمر يختلف عن عموم البلوى بالمفهوم الفردي، والذي يبدو أنّ الأحناف أخذوا عموم البلوى بالمفهوم الفردي **بمعنى**

كثرة ابتلاء الفرد به، مع كون الفرد المبتلى به كثيراً؛ لأنّه أوضح، وذلك من خلال النظر في نوعيّة بعض أمثلتهم التي طرحوها في المقام.

وطبقاً لمجمل هذه النقاط، ومع أخذها بعين الاعتبار في تمام هذه العناصر، يُفترض بالفقيه النظر في الموضوع المطروح الذي جاء فيه خبرٌ آحادي؛ فإن احتوى تمام العناصر وانطبقت عليه تمام الخصوصيّات، بحيث استدعى ظهور روايات أكثر، ولم يصل سوى عدد محدود جداً، انهار الوثوق بالخبر، وزال الظنّ به تبعاً لهذه الحالات زوالاً نوعيّاً، فلا يصحّ القول: كلّ قضيّة عامة البلوى لا حجيّة للخبر الآحادي فيها، بل لابد من استجماع العناصر السالفة، ثم ترتيب النتائج تبعاً لذلك، **فلا نظريّة الأحناف صحيحة على إطلاقها، ولا نظريّة المشهور كذلك.**

وبهذا يظهر عدم صحّة النقد على نظرية الأحناف؛ لكن ـ مع ذلك ـ فالبيان الذي بيّناه لا يسمح لهذه النظريّة أن تكون مطلقةً على نحو القاعدة العامة، فالأصحّ هو الحل الوسط بين الأحناف والمشهور، مع الأخذ بعين الاعتبار ما سنقوله في الدليل الثاني؛ لأنّه مهم جداً ومؤثر للغاية على نظريّة الأحناف أيضاً.

٢ـ منطلقات نظريّة التفصيل وفقاً لفكرة توافر دواعي النقل

الدليل الثاني: إنّ طبيعة الأشياء تقتضي أنّ بعض الأمور ممّا تكثر الدواعي إلى نقله وتناقله، ويفترض في مثله أن يظهر ويبين، فإذا لم نعثر فيه سوى على خبر واحد وخبرين، كشف ذلك عن كذب المخبر أو خطئه أو ما شابه ذلك.

والفرق بين هذا الدليل (المنطلق) وسابقه، أنّ الدليل السابق يقوم على شدّة الابتلاء في قضيّة ما، وشدّة الابتلاء تستدعي أمرين:

أحدهما: تصدّي المعصوم مراراً وتكراراً للبيان، مما يفرض وجود عدد من النصوص الصادرة في هذا الأمر.

وثانيهما: تصدّي المتشرّعة للسؤال عن هذا الأمر نتيجة كثرة ابتلائهم به، الأمر الذي يستدعي أيضاً كثرةً في السؤال والجواب.

أما هنا، فقد لا يكون هناك ابتلاءٌ أصلاً، لكنّ طبيعة المنقول تحفّز على روايته والاهتمام بتناقله، وقد يكون هذا التحفيز ناشئاً من الابتلاء وقد يكون ناشئاً من العنصر الإثاري في المنقول؛ كما في ردّ الشمس زمن أمير المؤمنينعليه السلام بحيث ترجع الشمس في وسط السماء إلى الوراء، فهذا الحدث لو وقع لتناقلته الألسن وتوارثته الأجيال، أو في مثل خروج الدم من تحت كلّ حجر ومَدَر، لحظة استشهاد الإمام الحسينعليه السلام، بحيث قُصد بهذا الأمر المعنى الحقيقي لا المجازي، أو في مثل سماع المجاهدين المسلمين ـ وهم في الحرب ـ صوت عمر بن الخطاب وهو يحدّثهم ويرشدهم، فيما كان هو واقفاً على المنبر في المدينة المنوّرة؛ أو في مثل صيرورة يوم كربلاء بمقدار ما يزيد عن سبعين ساعة، وقلنا بأنّ هذه الزيادة حصلت في العالم كلّه، أو حصول نقيصة في القرآن بحجم النصف أو الثلث أو الثلثين أو زيادة بهذا الحجم أيضاً.. إلى غير ذلك من عشرات الأمثلة التي يطبّق عليها ما يعبّر عنه الفقهاء عادةً بقانون: (لو كان لبان)، بصرف النظر عن المناقشة في هذه الأمثلة، فقد تكون وردت فيها أخبار متواترة.

فهذه الموارد وأمثالها ليس فيها ابتلاء، لكن فيها محفّز على النقل والحديث، وهذا ما قصده السيد الخوئي في مثاله المتقدّم بدخول ملك عظيم إلى بلد.

إذن، فالنسبة بين الابتلاء وتوفّر دواعي النقل ليست التساوي، بل قد تتوفّر دواعي النقل وليس هناك ابتلاء، وقد يكون هناك ابتلاء ولا تتوفّر دواعي النقل، كما لو كان الحكم مبيّناً في القرآن أيضاً، لهذا فصّلنا الفصل بين الدليلين.

وقانون توافر الدواعي أو قانون (لو كان لَبَان)، من القوانين المهمّة في البحث التاريخي وفي الاجتهاد أيضاً، وقد استدلّ بهما الفقهاء والعلماء المسلمون في بعض الموارد، وإحصاؤها يخرج عن إطار دراستنا هنا، كما أنّهما قانونان يقرّ بهما عمليّاً المؤرّخون.

فهذا الدليل صحيح، غير أنّه بحاجة ماسّة إلى ضبطه وملاحقة مفرداته على مستوى المصاديق، حتى لا يُحسب أمرٌ لا تتوفّر الدواعي إلى نقله ضمن ما تتوفّر الدواعي إلى نقله، وذلك أنّه:

أ ـ قد يكون أمرٌ ما مهماً جداً لنا اليوم، لكنّه لم يكن مهماً جداً لهم في العصور السابقة، فلهذا لم تتوافر الدواعي إلى تناقله والاهتمام به في تلك الفترة.

ب ـ يجب أن يلاحظ هنا ـ وهو ما أشار إليه المحدّث النوري محقّاً في خاتمة المستدرك عند حديثه عن كتاب الفقه الرضوي، بصرف النظر عن صحّة استفادته من هذه النقطة هنا ـ يجب أن يلاحظ أنّه قد تتوافر الدواعي إلى نقل شيء، لكنّه يحصل المانع من نقله، فلا يكفي حينئذٍ توفّر الدواعي[1]، فقد تتوفّر الدواعي والمحفزّات الدينيّة لنشر فضائل أهل البيت النبويّ، إلا أنّ أنظمة القمع والرعب تمنع المؤرّخين والمحدّثين من البوح بما عندهم، بل وكذا عامّة الناس أيضاً؛ فلابدّ من ملاحظة هذه العناصر بأجمعها قبل الوصول إلى هذه النتيجة أو تلك.

ومن هنا، يظهر أنّ نظريّة عموم البلوى مقيّدة أيضاً بتوافر دواعي النقل؛ إذ قد تعمّ البلوى وتكثر الأسئلة وتحصل الأجوبة، لكنّ الجيل اللاحق يُهمل الموضوع ولا تتوفّر عنده دواعي النقل فيه أو قد تتوفّر، لكن يحصل المانع عن النقل وهكذا، وهذا ما كنّا قلناه سابقاً من أنّ نتيجة عموم البلوى عند الأحناف مربوطة بنظريّة توافر الدواعي ولا تنفكّ عنها، كما أنّ نظريّتا: الدواعي والبلوى، قد لا تُسقطان الخبر عن الحجيّة، بل تغيّران من دلالته أحياناً.

نتيجة البحث في نظريّة الدواعي وعموم الابتلاء

ونتيجة البحث هنا هي الجمع بين نظريّتي البلوى والدواعي، ضمن النطاقات التي

---

(١) انظر: حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

شرحناها سابقاً، فكلّما كان الموضوع ممّا يتوفر الدواعي لنقله الواسع ـ ولو نتيجة كثرة الابتلاء به أحياناً ـ ثم لا يُنقل إلا قليلاً، فهذا يورث فقدان الوثوق عادةً، فحيث يوفّر ثنائي الدواعي والابتلاء معاً أو كلّ لوحده، ما قلناه سابقاً تسقط حجيّة الآحاد المنقولة بأخبار قليلة طبقاً لما بيناه، وإلا ظلّ الخبر الآحادي على حجيّته، بلا فرق فيما قلناه من حيث المبدأ بين حجيّة الخبر الظنّي وحجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني، لكن كلّ بحسبه.

ولا ينبغي فرض وجود قاعدة مُسْقَطَة من الأعلى، وإنّما قرينة نوعيّة تدفع لملاحظة الملابسات والمعطيات لرصد حجم القوّة الاحتماليّة للخبر في ظلّها، تماماً كما قلنا نظيره في قاعدتي: الجبر والوهن.

المحور السابع

حجّية الحديث بين السنن والإلزاميّات

(قاعدة التسامح في أدلّة السنن)

تمهيدٌ في المشهد الإسلاميّ العام لقاعدة التسامح

هناك اتجاه واسع في أصول الفقه الإمامي، يذهب إلى عدم الحاجة إلى البحث في أسانيد الروايات التي لا تحتوي إلزاماً على مستوى الفعل أو الترك (واجب ـ حرام)، بل هي سننٌ من مستحبّاتٍ ومكروهات، وأنّ شرط الوثاقة أو العدالة و.. غير مأخوذ في هذا النوع من الروايات، فيمكن الاستناد إلى أيّ خبر مهما كان سنده للأخذ به في هذا المجال، من هنا سمّيت هذه القاعدة بالتسامح في أدلّة السنن، أي التساهل وعدم التشدّد في أدلّة غير الإلزام من الأمور المسنونة المندوبة كالمستحبّات، وحيث ورد في الروايات الدالّة على هذه القاعدة تعبير «من بلغه»، سمّيت أيضاً بقاعدة من بلغ أو قاعدة من بلغه.

وهناك كلمات كثيرة عند العلماء تعطي انطباعاً بأنّ هذه النظريّة كان لها ومنذ زمن بعيد نفوذ وهيمنة في الفكر الشيعي، لا أقلّ منذ القرن السابع الهجري، بل يرى محمد تقي الإصفهاني أنّ القدماء كانوا على هذه الحال، بملاحظة أنّ كتب الأدعية والزيارات والصلوات المندوبات لم يذكروا لها سنداً، رغم أنّ أغلب روايات هذا المجال عند الإصفهانيّ نفسه ضعيفة السند[1].

لكنّنا قلّما نجد قبل صاحب المعالم في بدايات القرن الحادي عشر، دراسةً مركّزة حول القاعدة، وكان أبرز من عارضها المحدّثُ البحراني وصاحب المدارك والسيّد الخوئي، بل إنّ هناك ثقافة بأنّ الفقيه غير ملزم بالبحث والإفتاء في مجال المستحبّات والمكروهات،

(١) انظر: الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤.

الأمر الذي نجده واضحاً في الأبحاث الفقهيّة المتأخّرة، حيث يعبرون عن البحث في المستحبّات، إلا إذا كانت هناك احتماليّة وجوبٍ فيها كغُسل الجمعة، أو كان فيها خلافٌ مذهبي، أو كانت ذات تأثير خاصّ كالاستهلال أوائل الشهور.

يُشار إلى أنّ القرون الأخيرة شهدت تطوّر درس هذه القاعدة، وأخذت بُعداً تقعيدياً فيها، ويمكن القول بالتحديد: بعد صاحب المعالم في بدايات القرن الحادي عشر الهجري، إذ قلّما نجد قبل هذا العهد دراسات مركّزة حول القاعدة وأدلّتها وامتداداتها، تلك الامتدادات التي حظيت بأهمية، كما تحظى بالنسبة لنا بأهميةٍ أيضاً؛ وقد رأيت أن من أبرز الذين بسطوا البحث في القاعدة كلّ من: محمد تقي الرازي، والعراقي، والإصفهاني، والصدر، ومحمد الروحاني، ومحمد صادق الروحاني..

وقد تعرّض المتأخّرون من علماء أصول الفقه للبحث في هذه القاعدة ـ استطراداً ـ لدى حديثهم عن إمكانيّة الاحتياط في العبادات، فهل يمكن في العبادة التي يُشترط فيها قصد القربة أن يأتي بها الإنسان احتياطاً أو لا؟ وعبر هذا السبيل طرقوا موضوع هذه القاعدة، باعتبار أنّ أحد أوجه تفسيرها ـ كما سيأتي ـ هو الحث على الاحتياط والإرشاد إليه، كما أنّ نصوصها تشير إلى ذلك إشارةً.

وكان من المفترض ـ منهجيّاً ـ درج هذا البحث في مباحث السنّة وأخبار الآحاد، لا تركه هناك، ثم الاستطراد فيه عند بحث الأصول العمليّة، وربما لذلك وجدنا السيد باقر الصدر، كما وجدنا قبله محمد تقي الرازي، وأخاه محمد حسين الإصفهاني، والميرزا القمي، يُدرجون هذا البحث بعد الحديث عن أخبار الآحاد، كما عند الصدر في أحد كتبه فقط، وهو دروس في علم الأصول، أو حجيّة الظنون العامة والخاصة كما عند الرازي الإصفهاني، وقد صرّح بعض المتأخّرين بأن قاعدة التسامح أجنبيّة عن مباحث البراءة والاحتياط[1].

---

(١) انظر: محمّد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥١٨.

في مقابل التوجّه الموافق أو المخالف للقاعدة، ظهر مؤخّراً توجّه يتخذ موقفاً سلبيّاً من أصل ذهنية هذه القاعدة، بل حتى رواياتها، وأبرز من طرحه:

أ ـ السيد هاشم معروف الحسني رحمه الله، إذ اعتبر أخبار قاعدة التسامح في أدلّة السنن، من صنع القصّاصين والوعّاظ، مفسّراً ـ من ناحية أخرى ـ البلوغ فيها بالبلوغ الموجب لاطمئنان النفس بصدور الرواية لا مطلق البلوغ[١].

ب ـ الدكتور محمّد باقر البهبودي رحمه الله، حيث يؤكّد أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري كان من أوائل من واجه ظاهرة الوضع في الحديث في مدينة قم في القرن الثالث الهجري، وأنّ تشدّد الأشعري أدّى إلى حركة انسحاب وتقهقر، سرعان ما تلاشت ـ حركة الانسحاب ـ باختراع روايات قاعدة التسامح في أدلّة السنن، مما أعاد حركة الوضع وشرعنها، وكفّ معاول النقد التي كان يبديها النقّاد والمتحفظون عن أن تمسّ روايات العبادة والزهد والأخلاق و..[٢].

وقد اعتبر البهبودي أنّ أخبار (من بلغ) كلّها ضعيفة السند، وفق المعايير المتداولة، عدا رواية واحدة حسنة، غير أنّ في سندها اضطراباً، أمّا من الناحية المضمونية فهي تخالف أصول المذهب الشيعي؛ إذ تسمح بالبدعة المحرّمة إجماعاً، وهذا هو السبب الذي دفع إلى القول بوضعها[٣].

وفي سؤال وجّهتُه إليه في حواري الذي أجريتُه معه عام ٢٠٠٥م، وعند حديثي معه عن تركيزه على نقد المتن، أجاب: نعم، فأحاديث الطينة تطيح بأساس الإسلام والدين، وهكذا أخبار من بلغ، والأحاديث المعراجيّة[٤].

---

(١) انظر: الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) انظر: صحيح الكافي ١: ح (المقدّمة).

(٣) انظر: البهبودي، آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث، كيهان فرهنكي، العدد ١١، عام ١٩٨٦م: ٣٠، ٣٣.

(٤) نظريّة السنّة في الفكر الإمامي: ٧٧٨.

هذا، وقد كتب السيد حسن الحسيني آل المجدّد، مقالةً نقديّة على البهبودي انتقده فيها على موقفه من أخبار من بلغ، يمكن مراجعتها[١].

وعلى أيّة حال، فلمراجعة تاريخ هذه النظريّة وتطوّراتها، يمكن مراجعة كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»[٢]، فلا نطيل هنا، وستأتي الإشارة لشخصيات أُخَر في هذا الصدد.

أمّا في الوسط السنّي، فقد انقسم علماء أهل السنّة إزاء العمل بالخبر الضعيف، إلى اتجاهات ثلاثة هي ـ كما يذكرها الدكتور محمد عجاج الخطيب والدكتور نور الدين عتر ـ الآتي:

الاتجاه الأوّل: لا يرى حجيّة الخبر الضعيف مطلقاً، لا في الأحكام ولا في الفضائل، وهو منسوب إلى يحيى بن معين، وأبي بكر بن العربي، والبخاري، ومسلم، وابن حزم.

الاتجاه الثاني: يرى العمل بالحديث الضعيف مطلقاً، وهو المنسوب إلى أحمد بن حنبل وأبي داود السجستاني، وقيل: المراد ما يوافق غيره من الروايات لا مطلقاً.

الاتجاه الثالث: التفصيل بين الفضائل والمواعظ ـ وهو ما يُسمّى عند الإماميّة بالسنن ـ وغيرها، بعدم حجيّة الخبر الضعيف في غيرها، وحجيّته فيها مع شروطٍ ذكرها ابن حجر[٣].

وقد نسب الخوانساري والأنصاري والآشتياني، إلى مشهور أهل السنّة الأخذ بقاعدة التسامح[٤]، ويسمّونها أخبار الفضائل، بل قال الدكتور نور الدين عتر: إنّ العمل

---

(١) انظر: حسن الحسيني آل المجدّد، حديث التسامح في أدلّة السنن سنداً ودلالة، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢: ٢٧١ ـ ٢٨٨.

(٢) حيدر حبّ الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٤٨ ـ ٧٦٣.

(٣) راجع: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحاته: ٣٥١ ـ ٣٥٣؛ ونور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٩١ ـ ٢٩٦.

(٤) انظر: مشارق الشموس: ٣٤؛ والرسائل الفقهية، رسالة في قاعدة التسامح: ١٧٣؛ وبحر الفوائد

بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال هو مذهب جماهير العلماء من المحدّثين والفقهاء وغيرهم، ونقل حكاية الاتفاق عليه بين العلماء عن الإمام النووي، وأيضاً عن كلّ من الشيخ علي القاري وابن حجر الهيثمي[1].

والحكايةُ عن النووي صحيحة، فقد قال: «وقد اتفق العلماء على أنّ الحديث المرسل والضعيف والموقوف يُتسامح به في فضائل الأعمال ويعمل بمقتضاه»[2]، وقال: «لكنّ الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال باتفاق العلماء»[3]، وقد صرّح الشربيني في مغني المحتاج أنّ من شرط العمل هنا بالحديث الضعيف أن لا يكون شديد الضعف، وأن يدخل تحت أصلٍ عام، وأن لا يعتقد استحبابه[4]، وهذا ما جاء في كلمات الحصكفي (١٠٨٨هـ) في الدرّ المختار مضيفاً: «أمّا (الحديث) الموضوع، فلا يجوز العمل به بحال، ولا روايته إلا إذا قرن ببيانه»[5].

وفي تعليقه على (رشدين بن سعد) ذكر الهيثمي ضعف الراوي، لكنّه قال: «وقد قبل منه ما حدّث به في فضائل الأعمال»[6]، وفي تعليقه على تحسين الترمذي لخبرٍ يراه هو ضعيفاً، يقول ابن حجر (٨٥٢هـ): «فلعلّه (أي الترمذي) تساهل فيه؛ لكونه من فضائل الأعمال»[7].

٢: ٦٥؛ وانظر السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٦.

(١) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢) النووي، المجموع ٢: ٩٤.

(٣) المصدر نفسه ٣: ١٣٣، وانظر: ٣: ٢٤٨، و٨: ٢٦١.

(٤) الشربيني، مغني المحتاج ١: ٦٢، وانظر: ٣١٣.

(٥) الحصكفي، الدر المختار ١: ١٣٨.

(٦) الهيثمي، مجمع الزوائد ١٠: ١٢٣.

(٧) ابن حجر، فتح الباري ٩: ٥٥.

وقد عقد الخطيب الغدادي (٤٦٣هـ) في كتاب الكفاية بحثاً عنونه بـ(باب التشدّد في أحاديث الأحكام والتجوّز في فضائل الأعمال)، ونقل في هذا الباب كلمات بعض العلماء الذين لم يتشدّدوا في النقل والتحديث عندما كانوا يروون في فضائل الأعمال[1]. وينصّ يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) أنّ العلماء من المحدّثين والفقهاء وغيرهم يقولون بجواز بل استحباب العمل في الفضائل بالحديث الضعيف ما لم يكن موضوعاً[2]. وهذا النصّ لا يقتصر على التجويز، بل يرى استحباب العمل بهذه الأخبار، وهكذا يقول أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢هـ): «وطريقة الإمام أحمد معروفة في التسامح في رواية أحاديث الفضائل»[3].. إلى غيرها من الكلمات والنصوص الدالّة على ميل الأغلب إلى ذلك، فانظرها ولا نطيل[4].

من هنا، نجد أنّ أهل السنّة مال فريقٌ كبير منهم إلى التساهل في أسانيد روايات الفضائل على مستوى:

أ ـ الرواية والنقل.

ب ـ وأيضاً على مستوى العمل بهذه الأخبار، لكن مع بعض القيود التي سيأتي بحثها لاحقاً إن شاء الله تعالى. والعبارات السالفة بعضها يفيد التسامح في الرواية وبعضها يفيد التسامح في النقل، فلا ينبغي الخلط بين الموردين.

وعلى أيّة حال، وبعد هذا الاستعراض المختصر، نبحث في قاعدة التسامح ضمن جملة نقاط ومحاور أساسيّة، كالآتي:

---

(١) البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٦٢ـ ١٦٣.

(٢) النووي، الأذكار النوويّة: ٨.

(٣) أحمد بن علي بن حجر، القول المسدّد في الذبّ عن المسند للإمام أحمد: ٤٤.

(٤) راجع: عبد الله المغربي، باب التيسير في ردّ اعتبار الجامع الصغير: ٢٧ ـ ٢٨، ٤٣، ٥٤، ٦٧؛ ومحمود أبو رية، أضواء على السنّة المحمّدية: ١١١ ـ ١١٢و..

أوّلاً: مدرك قاعدة التساهل في أدلّة السنن وفضائل الأعمال

تحدّث العلماء عن مدرك القاعدة ومستندها الذي يبدو أنّه يقوم بالدرجة الأولى على مجموعة من الروايات التي وصفها المحقّق العراقي والنائيني والبجنوردي بالكثيرة[١]، فيما وصفها محمد تقي الإصفهاني والشيخ الأنصاري والسيّد الخوئي بالمستفيضة[٢]، بل نفى بعضهم بُعد التواتر عنها، وقد قالوا بأنّ تعاضدها وعمل المشهور بها يُساعد على الفراغ عن أسانيدها[٣]، وفي بحار الأنوار أنّ مضمون هذه الروايات من المشهورات ـ لاسيما خبر هشام القادم ـ بين الخاصّة والعامّة بأسانيد عدّة[٤]، كما نقل الإصفهاني والأنصاري وجود هذه الروايات عند أهل السنّة أيضاً[٥].

إلا أنّ الشيخ البهائي اعتبر روايات هذه القاعدة مما تفرّدت به الشيعة[٦]، مما يعني أنّه لا توجد هذه الروايات عند أهل السنّة.

وعلى أيّة حال، سوف يتبيّن قريباً التقويم الصحيح لمختلف هذه النقاط التي طرحها العلماء هنا، والمهم استعراض أدلّة هذه القاعدة، وهي:

١ ـ مرجعيّة النصوص الحديثيّة، وقفات في المصادر والأسانيد والمتون

الدليل الأوّل: الروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام، والتي نقلنا توصيفهم لها آنفاً،

---

(١) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٢٧٦؛ وفوائد الأصول ٣: ٤٠٨؛ والقواعد الفقهيّة ٣: ٣٢٨.

(٢) انظر: هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤؛ ورسائل فقهيّة: ١٤٢؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٣٠١.

(٣) راجع: هداية المسترشدين ٣: ٤٦٦، ٤٦٨؛ وفوائد الأصول ٣: ٤٠٩؛ والبهائي، الأربعون حديثاً: ٣٨٩؛ والأنصاري، رسائل فقهيّة: ٣٤؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ٣٣٣؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ١٩٦؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٨٦.

(٤) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

(٥) هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤؛ ورسائل فقهيّة: ١٤٣.

(٦) البهائي، الوجيزة: ٧ ـ ٨.

وهي:

الرواية الأولى: وهي أهمّ رواية وأقوى رواية، والخبر العمدة عند الشيعة الإماميّة، وهي صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ، فصنعه، كان له (أجره) وإن لم يكن على ما بلغه (كما بلغه)»[1].

وقد جاء هذا الحديث في كتاب الكافي، وكتاب الإقبال للسيد ابن طاوس مُسنداً إلى الكافي، وكتاب عدّة الداعي لابن فهد أيضاً عن الكافي، فالمصدر هو الكليني، الذي تفرّد بنقل هذا الخبر بهذا اللفظ، وقد قال ابن طاوس بعد نقله الخبر بأنّه وجده في أصل هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام.

إذن، فمصدر الرواية هو كتاب الكافي، وأصل هشام بن سالم، كما ينسبه إليه السيد ابن طاوس في كتاب الإقبال، وإذا صحّت النسبة فالمرجع هو كتاب هشام بن سالم لا غير.

وهذا الخبر بطريق ابن طاوس ضعيف؛ لعدم معرفة السند الذي له إلى أصل هشام بن سالم، وهل وصله هذا الأصل بطريق صحيح (أو من غير طريق الكليني) أو لا؟ إلا أنّ سند الكليني، هو علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، والسند تامّ عند المشهور، غير أنّنا نتوقّف لو تفرّد بخبرٍ إبراهيمُ بن هاشم.

يقول الطوسي في ترجمة هشام بن سالم: «له أصل، أخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصفار، عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب وإبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى، عنه. ورواه أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عنه. وأخبرنا به جماعة، عن أبي المفضل، عن حميد، عن أبي العباس عبيد الله بن أحمد بن نهيك، عن ابن أبي عمير، عنه»[2].

---

(١) الكافي ٢: ٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣٤٠؛ وعدّة الداعي: ٩؛ والإقبال بالأعمال الحسنة ٣: ١٧١.

(٢) الفهرست: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

ويقول النجاشي في ترجمة هشام: «له كتاب يرويه جماعة. أخبرنا محمد بن عثمان، قال: حدّثنا جعفر بن محمد، قال: حدّثنا عبد الله بن أحمد، قال: حدّثنا ابن أبي عمير، عنه بكتابه. وكتابه الحج، وكتابه التفسير، وكتابه المعراج»[1].

ومن خلال هذه الطرق، يلاحظ أنّ مصدر الحديث هو أصل هشام بن سالم الذي وصل إلى الكليني عبر ابن أبي عمير ـ أحد أهم رواة أصل هشام ـ عبر ابن هاشم، عبر علي بن إبراهيم القمي، وهذا ما يصحّح ـ مبدئيّاً ـ ما يقوله ابن طاوس، من أنّ أصل الحديث في كتاب هشام، بقرينة رواية ابن أبي عمير عنه هنا، وإن كان يحتمل أنّ الحديث في كتاب ابن أبي عمير نفسه، ورواه عن هشام مشافهةً أو أخذاً من كتبه.

ووفقاً للطريقة الفهرستيّة التي ناقشناها سابقاً، ولم نوافق عليها بوصفها قاعدةً، يمكن فرض شهرة أصل هشام بعد تعدّد الطرق إليه، وتنصيص النجاشي على أنّه قد روى كتابه جماعة.

هذا ما يتصل بالنظرة الأولى لسند هذا الحديث، وسيأتي مزيد تفصيل لمجمل الأسانيد، ومقارنتها، فانتظر.

والحديث من حيث أصل دلالته، يحتمل معنيين:

المعنى الأوّل: وصول حديث إلينا، فعملنا على أساسه، فتبين عدم صحّته، فنأخذ الأجر على ذلك، وهذا هو المعنى الواسع المفيد في قاعدة التسامح.

المعنى الثاني: وصول حديث فيه ثواب معيّن ومقدّر على عمل، فعملناه، فتبيّن أنّ الثواب الحقيقي ليس كما هو مقرّر في الحديث، فهنا يدلّ الحديث على أنّنا سنحصل على الثواب المقرّر في الحديث الضعيف الواصل إلينا.

والفرق بين المعنيين ـ أوّليّاً ـ أنّ المعنى الأوّل أقرب نسبيّاً لقاعدة التسامح، بينما المعنى الثاني كأنّه ليس بناظر لأصل حُسن العمل وثبوته والموقف من الإقدام عليه، بل ناظر

---

(١) رجال النجاشي: ٤٣٤.

لتساوي الثواب الموجود في الرواية مع الثواب الذي سيكون، وهذا يفهم منه ـ ربما بالإطلاق ـ قاعدة التسامح لا بالمباشرة، إذ نظره ليس لأصل استحباب الفعل أو أصل الثواب عليه، بل لمستوى الثواب ومقداره، فكأنّ المنجبر مستوى الثواب، وهذا هو محلّ النظر، ومسكوت عن أصل الموضوع، لولا نوع من الإطلاق، وهذا ما احتمله الخوانساري وتبعه آخرون[١]، فتأمّل جيداً.

وكلامنا هذا أوضح على بعض صيغ نقل هذه الرواية، كما يلاحظ، فقوله: من سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ، فصنعه، كان له وإن لم يكن كما بلغه، غير أن يقول: من سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ، فصنعه، كان له، وإن لم يكن رسول الله قد قاله أساساً.

الرواية الثانية: خبر محمّد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام، يقول: «من بلغه ثواب من الله عز وجل على عمل، فعمل ذلك العمل التماسَ ذلك الثواب أوتيه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»[٢].

وفي هذا الخبر إضافة قيد (التماس ذلك الثواب)، أي أنّ فعله له بقصد الحصول على الثواب، لكنّ الخبر من الناحية السنديّة ضعيف بعمران الزعفراني فهو رجل مجهول تماماً[٣]. هذا بصرف النظر عن وجود محمّد بن سنان ومحمد بن مروان في السند، ولم تثبت وثاقة ابن سنان، ولا محمد بن مروان وأنّه ثقة، كما سيأتي.

يشار إلى أنّ هذا الخبر قد تفرّد بنقله الشيخ الكليني في الكافي.

والاحتمالان الواردان في الخبر الأوّل يجريان هنا، خاصّة بقرينة: التماس **(ذلك)** الثواب.

الرواية الثالثة: خبر صفوان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على

---

(١) انظر: مشارق الشموس: ٣٤.

(٢) الكافي ٢: ٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣٤٠.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٥١، ١٥٦، ١٦٧ ـ ١٦٨، رقم ٩٠٤٤؛ ٩٠٦٥؛ ٩٠٨٥.

شيء من الخير (خير)، فعمله، كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله (وإن لم يكن على ما بلغه)»[١].

وهذا الخبر يرويه هشام بن سالم، عن صفوان، ولكنّه ضعيفٌ بعلي بن موسى المجهول الحال ولا توثيق له، كما يُشار إلى أنّ هذا الخبر قد تفرّد بنقله الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال.

والأمر الذي يثير انتباهنا هنا أنّ علي بن الحكم ينقل في هذا الخبر عن هشام بن سالم الجواليقي، عن صفوان عن الإمام الصادق، ولن نتوقّف عند علي بن الحكم من حيث وحدة من ذُكر فيه هذا الاسم، ووثاقتهم أو لا، لكنّنا سنذكّر بأمر علي بن الحكم قريباً، فانتظر.

ويظهر من اختلاف نسخ هذا الخبر أنّ تعبير (على ما بلغه) قد وضع مكان تعبير (لم يقله)، وهو إمّا قرينة على وحدة المعنى بينهما، أو أنّه موجبٌ لحدوث تشوّش في الدلالة سيأتي الحديث عنه، بحيث يحتمل أنّ النَقَلَة فهموا ذلك، فنقلوا هذا الفهم بتعبير (لم يقله)، وربما لا نُحرز صواب فهمهم.

الرواية الرابعة: خبر حمدان بن سليمان، قال: سألت أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، عن قوله الله عز وجل: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً كأنّما يصعّد في السماء)، قال: «من يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا إلى جنته ودار كرامته في الآخرة يشرح صدره للتسليم لله، والثقة به، والسكون إلى ما وعده من ثواب حتى يطمئنّ..»[٢].

لكنّ هذا الخبر ـ الذي تفرّد بنقله الشيخ الصدوق ـ غير دالّ على شيء هنا؛ فإنّه يدلّ

---

(١) ثواب الأعمال: ١٣٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٨٠، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١٨، ح١.

(٢) التوحيد: ٢٤٣؛ وعيون أخبار الرضا ١: ١٢٠؛ ومعاني الأخبار: ١٤٥؛ والاحتجاج ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٨٠ ـ ٨١، أبواب مقدّمة العبادات؛ باب ١٨، ح٢.

على السكون إلى ما وعد الله من ثواب، والخبر الضعيف لا يُحرز فيه الوعد الإلهي حتى ينطبق عليه؛ فالخبر أجنبيٌّ تماماً عمّا نحن فيه، مضافاً إلى أنّه ضعيف السند بعلي بن محمد بن قتيبة المجهول. وكونُه من مشايخ الكشي الذين اعتمد عليهم لا يكفي؛ لأنّ الكشي نُعت بالرواية عن الضعفاء من قبل علماء الرجال[١]، فلا يستند إلى هذا الراوي، فالخبر ضعيف السند والدلالة، وينبغي حذفه من قائمة أخبار من بلغ.

الرواية الخامسة: خبر هشام بن سالم الآخر، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب، فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله»[٢].

وهذا الخبر مختلفٌ عن الخبر الآخر لهشام نفسه بعض الشيء، فهذا حديث عما يبلغ عن رسول الله، وذاك مطلق، كما أنّ هذا الخبر فيه تعبير: لم يقله، وذاك فيه تعبير أنّه ليس على ما بلغه، وقد يكونان نقلاً بالمعنى لخبرٍ واحد، ذكره هشام فنقله علي بن الحكم ـ كما في هذا الخبر ـ وابن أبي عمير في الخبر الأوّل (وهما من رواة كتابه، كما تقدّم في بيان الطرق إلى أصل هشام)، واحتمال النقل بالمعنى عن ابن أبي عمير وارد جداً بملاحظة حاله المنقولة عنه.

وعلى أيّة حال، فالخبر هنا تامّ السند حسب الظاهر، بصرف النظر عن إشكاليّة نفس كتاب المحاسن ـ مصدر هذا الحديث ـ والتثبّت من نسخته الحالية، وبصرف النظر عن احتمال كون البرقي الابن لم يروِ هذا الخبر مباشرة عن علي بن الحكم، عن هشام، بل رواه بتوسّط أبيه، كما تحتمل ذلك إرجاعات الضمائر بين السند والذي قبله، بل هو الظاهر من العلامة المجلسي في بحار الأنوار[٣]، وإلا كان السند غير معتبر، إذا لم نبنِ ـ كما هو ـ على وثاقة محمّد بن خالد البرقي.

(١) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٣: ١٧٠ ـ ١٧٢، رقم ٨٤٧٤ ـ ٨٤٧٥.

(٢) المحاسن ١: ٢٥.؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٨١، أبواب مقدمة العبادات، باب ١٨، ح٣.

(٣) انظر: بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

بل إنّ هذا الخبر والخبر الأوّل واحد، وليسا بخبرين أساساً، بعد وحدة المصدر (أصل هشام) ووحدة الإمام القائل، ووحدة التعابير تقريباً.

بل لو تأمّلنا قليلاً سنجد احتماليّة عودة ثلاثة أخبار إلى خبر واحد، وهي الخبر الأوّل (خبر هشام)، والخبر الثالث (خبر صفوان)، والخبر الخامس (خبر هشام الثاني)، وذلك:

أ ـ أمّا وحدة الخبر الأوّل والخامس، فلما قلناه من أنّ الراوي هو هشام فيهما، والمرويّ عنه هو الصادق فيهما معاً، والعبارات متقاربة جداً، والخبر منقول عن أصل هشام، الذي يرويه ـ بحسب طرقه المتقدمة في الفهارس ـ تارةً ابن أبي عمير، الواقع في طريق الخبر الأوّل هنا، وأخرى علي بن الحكم الواقع في سند الخبر الخامس هنا، فالرواية الخامسة والأولى واحدة على الأرجح، بنقل ابن أبي عمير تارةً، وابن الحكم أخرى.

ب ـ وأمّا وحدة الرواية الثالثة مع كلٍّ من الأولى والخامسة، فلأنّنا لو تأمّلنا الرواية الثالثة وجدنا هشاماً يروي الخبر عن صفوان، ومن غير المعقول أن يكون صفوان هنا هو ابن يحيى؛ لأنّ صفوان بن يحيى لم يرو عن الصادق، وليس في طبقته أبداً، بل إنّ لصفوان بن يحيى روايات عن هشام، فلابدّ أن يكون هو صفوان بن مهران الجمال، وبعد مراجعة طرق المشيخات والفهارس، لم نجد هشام بن سالم واقعاً في طريق رواية كتب وروايات صفوان بن مهران أبداً، بل يبدو أنّه ليست له رواية عن صفوان الجمال أصلاً، الأمر الذي يرجّح أنّ سهواً قد وقع ـ بقرينة وحدة الرواية والإمام المرويّ عنه ـ فأضيف اسم صفوان سهواً هنا.

وما يعزّز ما نقول أنّ الراوي عن هشام في خبر صفوان المتقدّم في الرواية الثالثة، هو علي بن الحكم نفسه، ناقل الرواية الخامسة هنا عن هشام بعينها، ومن ثمّ فيحتمل جداً أنّ هذه الرواية (الثالثة) ليست إلا روايتي هشام (الأولى والخامسة)، فالثلاثة يمكن فرضها رواية واحدة في احتمال قويّ، والجزم بالتعدّد مشكل.

الرواية السادسة: خبر محمد بن مروان الآخر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه

عن النبيﷺ شيء من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبيﷺ، كان له ذلك الثواب، وإن كان النبيﷺ لم يقله»[١].

ولا يبعد أن يكون هذا الخبر هو عين خبر محمد بن مروان السابق، غير أنّه هنا ينقله عن الصادق، وهناك عن الباقر، مع بعض الاختلاف في النقل، فالجزم بوحدة الخبرين غير حاصلة، لكنّها محتملة؛ لاحتمال سهوه في اسم الإمام أيضاً؛ لكنّ الفكرة واحدة تقريباً.

وسند الرواية غير معتبر؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ في السند محمّد بن خالد البرقي ـ والد صاحب المحاسن ـ حيث وقع فيه كلام[٢]، ورجّحنا عدم ثبوت وثاقته، على ما حقّقناه في محلّه[٣].

ثانياً: إنّ في السند محمد بن مروان، وبعد مراجعة كل المتسمّين بهذا الاسم وجدناهم جميعاً لم تثبت وثاقتهم، بل بعضهم مهمل غير مترجم في كتب الرجال، وهم: محمد بن مروان الذهلي، ومحمد بن مروان الشعيري، ومحمد بن مروان العجلي، ومحمد بن مروان الكوفي، ومحمد بن مروان البصري، ومحمد بن مروان بن عثمان، ومحمد بن مروان الزعفراني، وهؤلاء ـ سواء اتحدوا، كلاً أو بعضاً، أو تعدّدوا ـ فكلّهم مجاهيل الحال؛ لأنّ توثيق بعضهم مبنيّ على ورود اسمه في أسانيد كامل الزيارة أو تفسير القمي، ولا نقول بهذه النظريّة في علم الرجال، أو على نقل عن الكشي في مدحه (الشعيري)، مع أنّه غير موجود في نسخ الكشي، الأمر الذي يشكّك في صحّة النسبة، وهكذا، وعليه فالخبر ضعيف السند.

---

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٨١، أبواب مقدمة العبادات، باب ١٨، ح٤.

(٢) انظر النصوص حوله: معجم رجال الحديث ١٧: ٧١ ـ ٧٤، رقم: ١٠٧١٥.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ١٥٢ ـ ١٥٩.

الرواية السابعة: خبر عبد الله بن القاسم الجعفري، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو فيه بالخيار»[١]. والخبر مرويّ عند أهل السنّة بطريق أنس بن مالك تارةً وأبي هريرة أخرى[٢].

وهذا الخبر لا ربط له بالمقام أصلاً؛ لأنّه متفرّع على حصول الوعد الإلهي، الأمر غير المحرز في الخبر الضعيف، لا وجداناً ولا تعبّداً، كما هو واضح، مضافاً إلى ضعف الرواية بالإرسال في المصادر الإماميّة، حيث نقلها عليّ بن محمد القاساني، عمّن ذكره، عن الجعفري، فلا يُحتجّ بها.

الرواية الثامنة: خبر أحمد بن فهد الحلّي (٨٤١هـ)، قال: روى الصدوق، عن محمد بن يعقوب، بطرقه إلى الأئمّة عليهم السلام: «أنّ من بلغه شيء من الخير، فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»[٣].

وطريق هذا الخبر مفقود ـ وبين ابن فهد والصدوق أكثر من أربعة قرون ـ فهو مرسل جداً، بل لا ذكر لسند الصدوق والكليني فيه أبداً، بل نظنّ ظنّاً قوياً جداً أنّه ليس خبراً آخر غير بقيّة الأخبار التي ورد بعضها في كافي الكليني كخبر هشام بن سالم، وبعضها الآخر في كتب الشيخ الصدوق كالتوحيد، فليس هذا بخبرٍ جديد غيرها محرز الإضافة عليها، بل لعلّ ابن فهد الحلّي التبس عليه الأمر في طريقة النقل أيضاً، فلاحظ.

---

(١) التوحيد: ٤٠٦؛ والمحاسن ١: ٢٤٦؛ وتحف العقول: ٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٨١، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١٨، ح٥.

(٢) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ١٠: ٢١١؛ والدينوري، تأويل مختلف الحديث: ٩١؛ وابن أبي عاصم، السنّة: ٤٥٢؛ ومسند أبي يعلى ٦: ٦٦؛ والطبراني، المعجم الأوسط ٨: ٢٤٠.

(٣) ابن فهد، عدّة الداعي: ٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٨٢، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١٨، ح٨.

يضاف إلى ذلك أنّ ما قلناه في تعبير (الخير)، و(ليس كما نقل إليه)، يجري هنا أيضاً، فلابدّ من إحراز كونه خيراً، ولو فطريّاً وإنسانيّاً وعقلائيّاً.

الرواية التاسعة: خبر ابن طاوس، عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الخير، فعمل به كان له (أجر) ذلك، وإن (لم يكن الأمر كما بلغه)»[1].

وهذا الخبر مرسل جداً، بل هو شيء مستلّ من سائر الأخبار، ويظنّ قويّاً جداً أنّه نقلٌ بالمعنى لها من جانب ابن طاوس نفسه. هذا إذا ثبت وجود هذا الخبر في كتاب ابن طاوس، وقد بحثنا عنه فلم نجد شيئاً، وقد جاء في جامع أحاديث الشيعة النصّ التالي تعليقاً على هذا الخبر: «نقل في الوسائل هذا الحديث عن كتاب الإقبال، ولم يذكر ما نقلناه عنه من كتاب ثواب الاعمال، فلا يبعد أن يكون المراد منه ما نقله عن كتاب ثواب الأعمال، بإسناده إلى صفوان؛ لأنّا لم نجده في الإقبال، والله أعلم»[2].

وبهذا تبيّن ـ شيعيّاً إماميّاً ـ وجود خبر واحد محرز تامّ السند (على المشهور)، هو خبر هشام بن سالم، إلا إذا عددناه خبرين، وهو ليس بمحرز التعدّد، لكنّه ـ مع ذلك ـ يظلّ في قوّة خبر واحد؛ لوحدة الراوي، وتؤيّده رواية واحدة محرَزة، (خبر محمّد بن مروان، رقم: ٢، ٦) ذات دلالة، لكنّها ضعيفة السند، أما الباقي فلا يُحرز كونه رواية مستقلّة، أو أنّه لا دلالة له إطلاقاً على ما نحن فيه، فضلاً عن أنّ الباقي غير الدالّ ضعيف السند أيضاً كما قلنا، وعلى أبعد تقدير ـ ولو تنزّلنا ـ فهناك رواية واحدة صحيحة على المشهور، وثلاث ضعيفة تؤيّدها.

ويبقى أن ننظر ـ كما وعدنا سابقاً ـ: هل عند أهل السنّة حقاً أخبار في هذا المجال أو لا؟ إذ قد نشكّك في حصول الوثوق الاطمئناني بصدور هذه الروايات القليلة جداً والتي لا تتعدّى الروايتين أو حتى الخمس على أبعد تقدير، فلننظر ما عند أهل السنّة، ثم نخرج

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٨٢، أبواب مقدمة العبادات، باب ١٨، ح٩.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٤١.

بنتيجة على الأصول والنظريّات المختلفة في حجيّة الأخبار.

الرواية العاشرة: خبر عبد الرحمن الحلواني، إلى جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها، وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك»[1].

هذه الصيغة نقلها ابن فهد الحلّي عن أهل السنّة، وأنّ هذه الرواية سنّية، وقد وجدت في كنز العمال للمتقي الهندي هذا الخبر عن جابر، بالصيغة التالية: «من بلغه عن الله شيء فيه فضيلة، فأخذ به إيماناً ورجاء ثوابه، أعطاه الله ذلك، وإن لم يكن كذلك»[2].

وهذا الخبر ضعيفٌ، فهو مرفوع إلى جابر بحسب نقل ابن فهد، وقد ذكر الفتني (٩٨٦هـ) في تذكرة الموضوعات أنّ في السند أبا جابر الفيّاض، وهو كذاب[3]؛ ونصّ ابن الجوزي والكناني في الموضوعات، بعد ذكر السند كاملاً، على عدم صحّته بأبي جابر البياضي ـ والظاهر وحدته مع ما قاله الفتني ـ والذي هو رجل كذاب[4].

الرواية الحادية عشرة: خبر أنس، عن رسول الله ﷺ: «من بلغه فضل عن الله، أعطاه الله ذلك، وإن لم يكن كذلك»[5].

وهو خبرٌ لم أجده بهذه الصيغة عينها مسنداً، وعثرت عليه عند المتقي الهندي (٩٧٥هـ)، نقلاً عن الديلمي وابن النجار.

لكنّ ابن عبد البرّ نقل عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله: «من أدّى الفريضة، وعلّم الناس الخير، كان فضله على المجاهد العابد كفضلي على أدناكم رجلاً، ومن بلغه

---

(١) عدّة الداعي: ٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣٤١.

(٢) كنز العمال ١٥: ٧٩١.

(٣) الفتني، تذكرة الموضوعات: ٢٨.

(٤) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٢٥٨؛ والكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة ١: ٢٦٥.

(٥) كنز العمال ١٥: ٧٩١.

عن الله فضلٌ فأخذ بذلك الفضل الذي بلغه، أعطاه الله ما بلغه وإن كان الذي حدّثه كاذباً»، وقد علّق ابن عبد البر على الحديث قائلاً: «أهل العلم بجماعتهم يتساهلون في الفضائل، فيروونها عن كلّ، وإنّما يتشدّدون في أحاديث الأحكام»[١].

وفي صيغة أخرى نقل الحديث ابن الجوزي: «من بلغه عن الله عز وجل أو عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، فضيلة كان منّي أو لم يكن، فعمل بها رجاء ثوابها، أعطاه الله عز وجل ثوابها»[٢].

لكنّ الفتني وصف سند هذا الخبر بالضعيف[٣]، وبيّن ابن الجوزي وغيره أنّ ضعفه لوجود مثل بزيغ أبي الخليل فيه[٤].

الرواية الثانية عشرة: ما ذكره ابن تيمية نقلاً عن الترمذي: «من بلغه عن الله شيء فيه فضل، فعمل به رجاء ذلك الفضل، أعطاه الله ذلك وإن لم يكن ذلك كذلك»[٥].

ولعلّ هذا الحديثَ هو عينه ما نقله ابن الجوزي مسنداً عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، يقول: «من بلغه عن الله فضل شيء من الأعمال يعطيه عليها ثواباً، فعمل ذلك العمل رجاء ذلك الثواب، أعطاه الله ذلك الثواب، وإن لم يكن ما بلغه حقّاً»[٦].

وقد تمّ تضعيف سند هذا الحديث بإسماعيل بن يحيى[٧].

هذه هي الأحاديث التي عثرنا عليها في هذه القاعدة، عند أهل السنّة، وهي ثلاثة،

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ١: ٢٢.

(٢) الموضوعات ٣: ١٥٣.

(٣) انظر: الكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة ١: ٢٦٥؛ وابن الجوزي، تذكرة الموضوعات: ١٨.

(٤) الموضوعات ٣: ١٥٣.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨: ٦٨.

(٦) الموضوعات ٣: ١٥٣.

(٧) انظر: الكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة ١: ٢٦٥؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٣: ١٥٣.

ترجع لجابر الأنصاري وابن عمر وأنس بن مالك، وكلّها ضعيفة الإسناد.

وبهذا يتبيّن أنّ حجم هذا النوع من الروايات في الوسط السنّي قليل جداً، كما أنّه غير حاضر بقوّة في الوسط الشيعي، والروايات السنّية حالها ضعيف، ولم تُنقل ـ حسب الظاهر ـ في الكتب الأولى المعتبرة عندهم كالصحيحين، لهذا يصعب جداً إثبات هذه القاعدة على المستوى السنّي الخاص، وضمّ روايات السنّة ـ وهي بهذه الحال ـ إلى روايات الشيعة لا يزيدها قوّةً كبيرة، ولهذا نستغرب من ابن فهد الحلي في عدّة الداعي، بعد إيراده خبر الحلواني، كيف اعتبر نقل هذه القاعدة مجمعاً عليه عند الفريقين[1]، إلا إذا عنى جواز نقل الحديث الضعيف والتساهل في نقله لا موضوع الأخذ به.

والنتيجة وجود خمس روايات إسلاميّة دالّة (وعلى أبعد تقدير سبع) بينها خبرٌ واحد صحيح السند على المشهور، هو خبر هشام بن سالم، ولعلّه لهذا الواقع وجدنا النقّاد الشيعة الجدد ينتقدون قاعدة التسامح، وأنّه لا يصحّ الاعتماد لها بمثل هذه الأخبار، لما لها من تأثير هائل على حياة الإنسان، كما سيظهر، كان منهم: هاشم معروف الحسني، ومحمد باقر البهبودي، ومحمد جواد الموسوي الإصفهاني، ومصطفى حسيني طباطبائي، وأبو الفضل البرقعي، ومحمد حسين فضل الله، ومحمد مهدي شمس الدين[2].

تقويم القوّة الوثوقيّة في أخبار من بلغ

لتقويمٍ موضوعيٍّ لقوّة الوثوق بهذه الروايات ـ على تقدير إفادتها لقاعدة التسامح أو

---

(١) عدّة الداعي: ٩.

(٢) راجع: هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومحمد باقر البهبودي، صحيح الكافي ١: ح (المقدّمة)، وله أيضاً آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث، مقال في صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١١، عام ١٩٨٦م: ٣٠؛ ومحمد جواد الموسوي الإصفهاني، فقه استدلالي: ٥٥٩ ـ ٦٠٠، وپيرامون ظن فقيه: ٧٧، ٥٥٨ ـ ٥٦٠؛ ومصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١٤٣؛ والبرقعي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٦٢؛ ومحمد حسين فضل الله، الندوة ٧: ٥٢٣ ـ ٥٢٤، ٥٣١؛ وكتاب النكاح ١: ٢٦٣؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٥٣ ـ ١٥٤.

ما هو في قوّتها كما سيأتي ـ لابد من ملاحظة عدّة أمور:

١ ـ إنّ هذه الأحاديث ليست متواترة حتماً، خلافاً لمن ادّعى تواترها كما تقدّم، وذلك بعد وجود ضعف شديد في أغلب أسانيدها، لاسيما السنّية منها، والدالّ منها لا يتعدّى ـ بعد أخذ مجموع مصادر السنّة والشيعة ـ الخمسَ روايات (وعلى أبعد تقدير سبعاً)، وهذا العدد بهذا الوصف، مع ما سيأتي من كلام، من الصعب جداً فيه دعوى التواتر المفيد للقطع، ولو كان هذا المقدار يفيد التواتر فربما يمكن القول بأنّ أغلب الموضوعات في الفقه وغيره قد قام عليها تواتر!

٢ ـ لا شيء يؤكّد عمل الفقهاء القدامى بهذه الأخبار، لا من السنّة ولا من الشيعة بحيث يشكل تيّاراً فضلاً عن شهرة؛ لأنّ هذا البحث لم يُطرح في أوساطهم إطلاقاً، ومجرّد أنّهم كانوا ينقلون كتب الزيارات والأدعية والصلوات بلا سند، ليس دليلاً على عملهم بهذه القاعدة، فقد نقلوا الكثير من المستحبّات مع سند، ونقلوا الكثير من الإلزاميات بلا سند.

يضاف إليه أنّ جملةً منهم كانوا يريدون جمع الموروث، فلعلّ هذا النوع من الروايات كان مرسلاً، أو حيث أُلّف لعامة الناس لم يذكر فيه السند، وهناك عدة كتب أُلّفت بلا سند كتُحف العقول، والاحتجاج وغيرها الكثير، طبعاً ربما للاختصار، مع أنّها وردت في قضايا عقائديّة وفقهية وغيرها، وعليه، فلا شيء يُرشد بوضوح إلى موقف المتقدّمين قبل القرن السابع الهجري من هذه الروايات.

وأمّا أنظار المتأخّرين، فهي اجتهادات، فضلاً عن كونهم مختلفين في فهم هذه النصوص، وكثير منهم ـ وربما أكثرهم ـ لم يطرح هذه القضيّة أصلاً لمعرفة رأيه هنا؛ فلعلّ بعضهم أخذ بهذه الروايات من باب كونها مؤيّدة لحكم العقل بحسن الاحتياط، كما سيأتي، لا لكونها المعتمد عليها في نفسها.

وينتج عن ذلك أنّه لا وجه لإقحام قاعدة الجبر السندي هنا، ولا لدعوى تحصيل الوثوق بضم الأخبار لعمل الفقهاء.

٣ ـ هذه الروايات لم ينقل منها الطوسي ولا رواية، وأما الكليني فنقل روايةً واحدة فقط، وأمّا الباقي فنقله الصدوق في ثواب الأعمال وأمثاله، لا في كتاب من لا يحضره الفقيه، إضافة إلى أنّ بعضها نقله ابن طاوس وابن فهد وهم متأخّرون جداً، وهكذا الحال في الوسط السنّي، لم تنقل الصحاح هذا الخبر، بل نقده نقّادهم، فمصادر أغلب هذه الروايات من الدرجة الثانيّة، بل الثالثة.

٤ ـ هذه الأخبار توجد دواعٍ للكذب فيها؛ فإنّ هذا النوع من النصوص يغطّي الوضع في روايات الترغيب والترهيب، والوضع من هذا النوع هو من أعظم الوضع ضرراً في الحديث، كما يقول الشهيد الثاني[1]، فقد قام الزهاد والعبّاد بوضع أحاديث الترغيب في الأعمال الحسنة، والترهيب من الأعمال غير الحسنة، وكانوا يضعون هذه الروايات قربةً إلى الله تعالى.

يقول الشهيد الثاني: «وأعظمهم ضرراً من انتسب منهم إلى الزهد والصلاح بغير علم، فاحتسب بوضعه، أي زعم أنّه وضعه حسبة لله تعالى وتقرّباً إليه، ليجذب بها قلوب الناس إلى الله تعالى بالترغيب والترهيب، فقبل الناس موضوعاتهم، ثقةً منهم به، وركوناً إليهم، لظاهر حالهم بالصلاح والزهد.. وقد ذهبت الكراميّة.. وبعض المبتدعين من المتصوّفة إلى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب؛ ترغيباً للناس في الطاعة وزجراً لهم عن المعصية..»[2]. بل ينقل مسلم في صحيحه بسنده إلى يحيى بن سعيد القطان قوله: «لم نَرَ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»[3]، وقد برّر بعضُ هؤلاء فعلهم هذا

---

(١) الرعاية: ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٦ ـ ٢٠٨؛ وانظر: الحسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار: ٤١٥ ـ ٤١٦؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ٢٨٣؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٣١٠ ـ ٣١٣؛ والكجوري، الفوائد الرجالية: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) صحيح مسلم ١: ١٣.

بأنّ النهي جاء على الكذب على رسول الله لا الكذب له، وهذا كذبٌ يقوّي دينه ويشجع الناس على الخير(١).

ومع وجود هذا المناخ في التاريخ الإسلامي، يمكن جداً أن يسعى هذا النمط من التفكير في وضع أحاديث تشرعن رواياته المختَلَقَة، وتسمح بنفوذها، ومثل هذه الروايات هنا كفيلة بذلك.

ولا نريد هنا اتّهام رواة هذه الروايات بهذه التهمة، ولا اتّهام رواة الخبر التام سنداً هنا بذلك ـ وهو خبر هشام بن سالم ـ إنما نريد أن نقول: مع وجود هذا الجوّ فإنّ سائر الروايات الضعيفة هنا تحتمل أن تكون اختُلقت لهذا الغرض، وهذا الاحتمال المعقول يضعّف من قوة الوثوق بحاصل هذه الأخبار.

وحتى لو لم تقم لدينا شواهد في التراث الإسلامي على ظهور ثقافة من هذا النوع؛ فإنّ برهان طبيعة الأشياء يساعد على ذلك؛ فمن المترقّب في جوّ ديني أن يسعى بعض الصالحين لجذب الناس للقيم الأخلاقيّة والآداب ذات الطابع الديني، ولو عبر سبيل ليس له قيمة علميّة، مثل القصص غير المؤكّدة والرؤى والمنامات أو تضخيم بعض الأحداث، ألا ترى أنّه في عصرنا اليوم ورغم تجربة النقد الحديثي والتاريخي الضخمة التي خاضها المسلمون بمذاهبهم، هناك من يدافع عن نشر هذه المنقولات الركيكة والضعيفة لجذب الناس إلى قيم الدين الحنيف أو إلى قصّة الشهادة في كربلاء والحسين، بل هناك من ينظّر لهذا الأمر؛ إذاً فمن المتوقّع أن يحصل الأمر نفسه في التاريخ القديم، الأمر الذي يُضعِفُ من قوّة الوثوق بهذه الأخبار هنا بالبيان الذي بينّاه.

وبهذا يتبيّن أنّه من الصعب تحصيل الاطمئنان بصدور هذه الروايات عن النبيّ وأهل بيته، إلا بنحو التأييد على بعض التفاسير القادمة لمضمونها، فموضوع من هذا النوع في

---

(١) راجع حول هذه الفكرة المصادر المتقدّمة، وأيضاً: ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٩٨؛ وأبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٣٨ـ ١٣٩.

غاية الخطورة؛ إذ سيدخل آلاف الآداب والعادات والرسوم والسلوكيّات والعبادات في الدين، وسيخرج آلافاً أخرى أيضاً، فحصول وثوق بالصدور لهذا الأمر الخطير بهذا العدد القليل جداً من الروايات التي هذه حالها كما أسلفنا مشكلٌ؛ فالاستدلال بالسنّة الشريفة على إثبات قاعدة التسامح عسيرٌ جداً، بناءً على مسلك الوثوق الاطمئناني.

أمّا على مسلك حجيّة الخبر الظني تعبّداً، فهناك خبر صحيح السند عند المشهور شيعيّاً يمكن الاعتماد عليه.

وبهذا ظهر لك ما في ادّعاء تواتر هذه الروايات وكثرتها الكاثرة بما يوحي لك وكأنّ هناك العشرات من النصوص، وهي لا تزيد شيعيّاً عن اثنين أو فقل: أربعة نصوص بالحدّ الأعلى، وسنّياً ثلاثة، وليس بينها سوى ما هو في قوّة خبر واحد فقط، فمثل هذه التوصيفات تستحقّ التوقّف، حتى لو صدرت من أعاظم العلماء المتأخّرين، مثل الشيخ الأنصاري الذي قال: «وهذه الأخبار مع صحّة بعضها غنيّة عن ملاحظة سندها؛ لتعاضدها وتلقّيها بالقبول بين الفحول..(و) بمنع كونها آحاداً، بل هي إمّا متواترة أو محفوفة بالقرينة؛ لما عرفت من تحقّق الاتفاق واستفاضة نقلها على مضمونها..»[١].

يُشار أخيراً إلى أنّ ثمّة من ناقش في إمكان الاعتماد على هذه الأخبار، من حيث إنّ المسألة أصوليّة تحتاج للقطع بالصدور، وهو مفقود، وحصلت مناقشة هنا في كونها أصوليّة أو فقهيّة، أدّى أحياناً للاستطراد في بحث التمييز بين القاعدة الفقهيّة والأصوليّة[٢].

والحقّ أنّ مستند القاعدة الأصوليّة لا فرق فيه بين أن يكون قطعيّاً أو ظنيّاً معتبراً، بناء على حجيّة الظنّ في الدين، أمّا على مسلكنا فلابدّ أن يكون المستند في الدين قطعيّاً، بلا فرق بين القاعدة الفقهيّة والأصوليّة أيضاً.

---

(١) الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٤٣.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه: ١٤٣ ـ ١٥٠.

٢ـ مرجعيّة الإجماع والشهرة، نقد وتفنيد

الدليل الثاني: الاستناد إلى الإجماع والشهرة العظيمة ولو كانا منقولَين؛ حيث عمل بهذه القاعدة الشيعةُ والسنّة، والإجماعُ حجّةٌ، فتُثبت به قاعدةَ التسامح مباشرةً[١].

ويمكننا أن نناقش هذا الدليل؛ وذلك:

أوّلاً: لم نحرز ـ كما أسلفنا ـ انعقاد شهرة بين المتقدّمين أو إجماع ـ ولو شيعي، فضلاً عن إسلامي ـ على هذه القاعدة، فالصغرى غير معلومة هنا، وبدايات الإشارة لمثل هذه القاعدة ربما يمكن العثور عليها في أواخر القرن السابع الهجري. بل لعلّ التتبّع يساعد على أنّهم في بعض موارد المستحبات كانوا يتوقّفون في بعض الروايات مثل صلاة يوم الغدير المستحبّة التي توقّف في روايتها الشيخ الصدوق.

وأمّا أنّ الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين عملوا أحياناً بالخبر الضعيف، فهذا لا ربط له ـ كما هو واضح ـ بقاعدة التسامح؛ لأنّ عملهم هذا وجدناه في موضوع قاعدة التسامح، ووجدناه أيضاً في الإلزاميّات نفسها، ومرجعه إمّا إلى موافقة الخبر للاحتياط أو لاعتضاده بالقرائن أو للعمومات أو لغير ذلك، فلا ربط بين المسألتين، خاصّة على بينّاه مفصّلاً مراراً من أنّ منهج القدماء هو منهج الوثوق لا الوثاقة المحضة المؤسّسة لمحض الظنّ.

هذا كلّه، مضافاً لوجود المخالف لهذه القاعدة ببعض تفاسيرها، مثل المحدّث البحراني وصاحب المدارك والسيد الحكيم والسيد الخوئي وغيرهم.

ثانياً: حتى على تقدير تحقّق الإجماع (أو الشهرة)، فهو واضح المدركيّة، ولا أقلّ من كونه محتملها، بعد وجود روايات عند الشيعة والسنّة في هذا المجال؛ فلعلّهم اعتمدوا عليها، أو لعلّهم اعتمدوا على حُسن الاحتياط في المقام، وجعلوا العقل القاضي بذلك أساساً في هذه المسألة، فلا يكون الإجماعُ حجّةً في قضيّة نظريّة اجتهاديّة من هذا النوع.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المراغي، العناوين الفقهيّة ١: ٤٢٥.

٣. مرجعيّة العقل والاحتياط، وقفة تقويميّة

الدليل الثالث: الاستناد إلى حكم العقل بحُسن الاحتياط؛ فإنّه إذا بلغك عن المولى ولو بخبرٍ ضعيف أنه يحبّ الأمر الفلاني، فإنّ مقتضى الاحتياط الحسن أن تنبعث للعمل به علّ ذلك يرضيه ويسرّه.

ولعلّ أفضل من طرح مرجعيّة حُسن الاحتياط في تأصيل قاعدة التسامح هو السيد المراغي (١٢٥٠هـ)، والمحقق الغروي (١٢٥٠هـ)، حيث بيّنا في البداية تخريج الموقف على الاحتياط العقلي، ثم تخريجه على الاحتياط الشرعي:

أ ـ أمّا الاحتياط العقلي، فذكرا بأنّنا نقطع بعدم الضرر في العمل بالخبر الضعيف في المندوبات، ونحتمل تفويت مصلحة بعدم العمل بهذا الخبر، ولا ريب في ترجيح العقل هنا للإتيان، ولذا نرى أنّ العبيد إذا احتملوا كون شيء مطلوباً للمولى وعلموا عدم ترتّب ضرر ونقص على الإتيان به، فإنّهم يُقدمون عليه بهذا الاحتمال، ويستحقّون المدح من العقلاء، وإن لم يكن ذلك الشيء مطلوباً في نفس الأمر، وإذا ثبت الرجحان عند العقل فهو كافٍ في الحكم بالندب، لرجحان فعله من جهة أنّه محتمل المطلوبيّة.

ب ـ وأمّا الاحتياط الشرعي، فقرّباه بأنّ الأخبار الكثيرة دالّة على الأخذ بالحائطة للدين، والعمل بأوثق الاحتمالات، وهذا كلّه دالّ على رجحان الإتيان هنا، وظاهرها وإن كان الوجوب، لكنّه منتفٍ هنا قطعاً، للقطع بعدم الوجوب هنا، أو للقطع بعدم وجوب الاحتياط في ما هو محتمل للندب[1].

وبصرف النظر عن تفاصيل هذا الاحتياط مما سيأتي بحثه، يُناقش:

أوّلاً: إذا فكّرنا بطريقة فرديّة، فربما يكون هذا الكلام صحيحاً لا غُبار عليه في الجملة؛ أمّا عندما نطبّق هذه المقولة على المسلمين جميعاً، ونحسب حجم الروايات الضعيفة في هذا المجال، فهنا سنجد تأثيراً اجتماعيّاً كبيراً، قد يكون مخالفاً للاحتياط بحيث لا يُريده

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٥؛ والعناوين الفقهيّة ١: ٤٢٣ ـ ٤٢٥.

الشارع، وهذا أمرٌ محتمل أيضاً، وهذا تماماً يجري فيه ما كنّا أوردناه سابقاً ـ تبعاً للسيد الصدر ـ في مبحث دليل الانسداد من أنّ الاحتياط في الشأن الفردي قد يكون حسناً، لكنّه في النظرة الجمعيّة قد يكون منافياً للاحتياط أو مخالفاً للنظام[1]، ونحن لا نُحرز أنّ العقل يحكم فعلاً بحُسن الاحتياط في آلاف الروايات التي لا يُعلم أنّ الشارع يريدها، وتُساهم لو عملنا بها في تكوين عاداتٍ وثقافات وأعراف ومسلكيّات، ولها ارتدادات اجتماعيّة واقتصاديّة وغير ذلك، فلاحظ ـ مثلاً ـ روايات النهي عن الزواج من العقيم، كيف لها ارتدادات على بعض النساء.

وليس معيار العقل هنا هو الضرر فقط، بل العقل هنا يأخذ بعين الاعتبار المفسدةَ الأعم من الضرر، بل كذلك يأخذ بعين الاعتبار احتماليّات تفويت مصالح أخرى، فكيف لنا الجزم وسط هذه الحال؟

وقياسُ الأمر على بعض المندوبات المشمولة في نفسها للعمومات، مثل بعض الأذكار أو غير ذلك، قياسٌ غير صحيح، فليست كلّ المندوبات والمكروهات الواردة في الأخبار الضعيفة واقعةً في هذا السياق فقط، فراجع ولاحظ كيف أنّ الكثير منها له نتائج اجتماعيّة واقتصاديّة وأُسرية وغير ذلك.

وبعبارةٍ أخرى: قيامة الاحتياط العقلي هنا على أنّ العقل ينفي احتمال الضرر، ونحن نقول: أنّى للعقل أن ينفي احتمال الضرر هنا في اتّباع الأخبار الضعيفة، لو نظرنا بصورة جمعيّة ومتكرّرة، بل حتى بصورة فرديّة في الجملة، إنّ هذا الأمر في غاية الصعوبة، فانهارت صغرى الاستدلال العقلي هنا، دون أن ندّعي الجزم بحصول الضرر، فانتبه.

ثانياً: حتى لو تمّ هذا الحُسن، فأقصى ما يُفيد الترغيب في العمل لا استحباب هذا الفعل شرعاً، والمفروض أنّ قاعدة التسامح تُثبت استحباب هذه الأفعال أو كراهتها، بحيث يكون هذا الاستحباب أو هذه الكراهة جزءاً من الدين، وهو لا يثبت بحكم

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٦٩٣ ـ ٧٠٥.

العقل بحُسن الاحتياط، وسيأتي التعرّض لهذه النقطة إن شاء الله تعالى عند تحليل مُفاد القاعدة.

أمّا كليّة (ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع)، فغايته إثبات استحباب الانقياد هنا، لا إثبات استحباب نفس الفعل ولو ثانويّاً كما يريده القائلون بالتسامح هنا، علماً أنّنا لا نوافق على كبرى الملازمة هذه، غايته أنّ ما حكم به العقل لا يحكم بنقيضه الشرع، أمّا ضرورة حكم الشرع به فهو متفرّع على قانون (ما من واقعة إلا ولها حكم شرعي)، ولنا في إطلاقيّة هذا القانون من حيث كلّيّته تأمّلات.

ثالثاً: إنّ نصوص الحثّ على الاحتياط، موردها وألسنتها خوف الهلكة والوقوع في الشبهة والتباس الأمر وحالة الريب ونحو ذلك، فراجعها لتتأكّد من ذلك، بل حتى مثل كلمة: خذ الحائطة لدينك، ظاهرها ـ لأنّ الحائط يُضرب لحماية البستان ـ أخذ الحذر وحماية الدين، ممّا فيه مفهوم الريب والخوف، وأين هذا ممّا نحن فيه؟! فراجع النصوص القرآنيّة والحديثية التي طرحت في المقام من قبل الإخباريّين في ردّ أصالة البراءة في الشبهات التحريميّة، ودعوى عدم الفرق غير معلومة، ولعلّه لهذا انتبه الإخباريّون، فحصروا موردها في الشبهات التحريميّة؛ لما فيه من الخوف والقلق واحتماليّات الضرر.

والنتيجة: إنّه لا يُحرز قيام دليل على قاعدة التسامح، والعمدة هو الروايات، فإن بُني على حجيّة خبر الثقة الظني تمّ إثبات مدرك القاعدة، ويبقى تحليل مفادها ومدلولها، أمّا إذا قلنا بحجّية خصوص الخبر الموثوق الاطمئناني كما هو الصحيح عندنا، أشكل الأمر جدّاً ـ بالنسبة لنا ـ في تحصيل اطمئنان بصدور هذه الروايات، ومن حصل له هذا الاطمئنان فهو حجّةٌ له وعليه.

ثانياً: مدلول القاعدة والمحتملات الثبوتيّة، عرض ومقارنة

بعد الفراغ عن الحديث عن مدرك هذه القاعدة، يجب علينا تحليل ما تدلّ عليه الروايات التي هي العمدة هنا. وقد طُرحت عدّة احتمالات تفسيريّة ثبوتيّة فَهْمِيّة في

مدلول هذه الروايات، وهي:

الاحتمال الأوّل: أن تفيد إسقاط شروط حجيّة الخبر في باب السنن، وأنّ كلّ ما اعتُبر في حجيّة الخبر من الوثاقة أو العدالة أو.. ليس معتبراً في الأخبار الدالّة على السنن، فالخبر الضعيف فيها حجّة، وبهذا يثبت الاستحباب أو الكراهيّة فيما يؤدّي إليه هذا الخبر، تماماً كما لو قام خبر ثقة معتبر على استحباب شيءٍ.

وهذا هو المؤدّى الأعلى لقاعدة التسامح، وهو المناسب ـ كما ذكره غير واحد ـ لتعبير التسامح في أدلّة السنن[1]، فنحن هنا نتسامح في الدليل، ونسقط منه شرط العدالة والاتصال والوثاقة وغير ذلك.

ووفقاً لهذا الاحتمال، يُفترض ـ أوّليّاً[2] ـ كون النتيجة هنا أصوليّةً؛ لأنّها من شؤون باب الحجج وشروط الحجيّة، وعلى هذا الأساس يمكن للفقيه القائل بقاعدة التسامح أن يفتي باستحباب فعلٍ قامت عليه رواية ضعيفة استحباباً بالعنوان الأوّلي.

وهذا الاحتمال المنتج لاستحبابٍ نفسي أوّلي قد تمّت صياغته بطريقة أخرى في بعض الكلمات، وذلك دون توسّط مفهوم الحجيّة، بالقول بأنّ أخبار من بلغ هي بنفسها تؤسّس استحباباً أوّليّاً، فهي تقول: إنّ ما بلغك عليه ثواب أنا أخبرك بأنّه مستحبّ واقعاً، فهي تفيد الاستحباب النفسي ولها نظر لكلّ الأخبار الضعيفة. فهنا لا تريد أخبار من بلغ تصحيح الخبر الضعيف، بل تريد الإخبار عن استحباب ما أفاد الخبرُ الضعيف استحبابَه، فهي بنفسها تُثبت الاستحبابَ، لا أنها تُثبت الصحّة الصدوريّة للخبر الضعيف، لكي يُثبت هو بدوره الاستحباب.

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٤٩٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣١٩؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٤١٣.

(٢) إنّما قلنا: أوّليّاً؛ لما سيأتي من تعميق هذا البحث، وأنّه لا تعطي القاعدة ذلك إلا على أحد الوجوه في فهم أخبار من بلغ، وهو الوجه الكنائي، كما سنشرحه لاحقاً بعون الله.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود مجرّد الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الاحتياط، بمعنى أن ينبعث العبد احتياطاً لأداء التكليف الاستحبابي المشكوك برجاء نيل الواقع، وبهذا يكون ترغيباً من الله بالاحتياط بما هو عاقل ـ كما يقول السيد الصدر[1] ـ لا بما هو شارع ومولى، فالنصوص إرشاديّة وليست مولويّة.

هذا، وقد يُستوحى من بعض عبارات الشيخ ابن تيمية الحراني ما هو قريب من هذا المعنى[2].

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود أنّ الروايات تريد أن تعِدَ وعداً إلهيّاً بأنّ الله يعطي هذا العبد الثواب، فهي جملة خبريّة لا أكثر، فلا تدلّ لا على استحباب الفعل، ولا على طلب تحقيقه والرغبة بفعله؛ كلّ ما تقول: إنّ العبد لو فعل هذا لأثيب وعداً من عند الله تعالى، فكأنّها تندرج ضمن النصوص الكلاميّة المتحدّثة عن الثواب والعقاب وقوانينهما، ولا علاقة لها بالبعد الفقهي أو الأصولي، فهي لا تتصل باتخاذ موقف من العمل نفسه ولا تريد أن تدعو إليه أو لا تدعو إليه، بل هي بصدد اتخاذ موقف من الثواب عليه بعد فعله، لا غير.

نعم داخل هذا الاحتمال يمكن طرح صورتين: إحداهما أن يكون ترتب الثواب مطلقاً، والثانية أن يكون ترتب الثواب مقيّداً بكون الفاعل ملتمساً ذلك الثواب، كما تدلّ عليه بعض النصوص، وسيأتي بحثه.

وهذا الذي قلناه في التوصيف الثبوتي لهذا الاحتمال يغضّ الطرف عمّا سيأتي من التحليل التلازمي الذي طرحه بعض العلماء، بين الثواب والاستحباب، والتفصيل في ترتب الثواب على ذات الفعل أو على الفعل مع قصد والتماس الثواب.

وهذا الاحتمال يمكن إعادة إنتاجه ضمن صيغة ثانية نضيفها هنا، وقد ألمحنا إليها

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١٢١.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١٨: ٦٥ ـ ٦٧.

سابقاً، وهي تنسجم مع هذا الاحتمال ومع الاحتمال السابع الآتي الذي سوف نضيفه نحن، فتكون تركيباً من الاحتمالين، وهي أنّ مراد النصوص هو أنّه لو قدّر في الرواية ثواب معيّن، وكان الفعل الذي ورد هذا الثواب عليه ثابت الاستحباب في نفسه ولو من دليل آخر، فأقدم الإنسان على هذا الفعل؛ لرغبته في الثواب المذكور في الرواية الضعيفة، فإنّ الله يتكرّم عليه فيعطيه إيّاه ولو لم يكن هذا الفعل قد قُدّر له واقعاً هذا الثواب، بل قدّر له ثواب أقلّ مثلاً.

وعليه فداخل الاحتمال الثالث يمكن فرض عدّة صور ثبوتيّة:

أ ـ الوعد الإلهي المحض بأصل الثواب على عمل بصرف النظر عن خصوصيّة التماس الفاعل للثواب أو انقياده أو غير ذلك، وهذا ما تحدّث بعض العلماء عن كونه ملازماً لاستحباب الفعل.

ب ـ الوعد الإلهي المحض بمقدار الثواب على عمل ثابت الاستحباب سلفاً، بصرف النظر عن خصوصيّة التماس الفاعل وقصده للثواب.

ج ـ الوعد الإلهي المحض بأصل الثواب على عمل، مقيّداً الإتيان به بداعي الالتماس أو الانقياد.

د ـ الوعد الإلهي المحض بمقدار الثواب على عمل ثابت الاستحباب، مقيّداً الإتيان به بداعي الالتماس أو الانقياد.

الاحتمال الرابع: ما ذهب إليه بعضهم ـ كالميرزا النائيني في دورته الأصوليّة الثانية[1] ـ من أنّ مفاد هذه الروايات إثبات استحباب الفعل بعنوانٍ ثانوي، بمعنى أنّ هذا الفعل ليس مستحبّاً في حدّ نفسه واقعاً، لكن إذا جاءت رواية في الثواب عليه، تعنون بعنوانٍ جديد، وهذا العنوان هو أنّه صار فعلاً بلغنا عليه ثواب، فالبلوغ يحقّق موضوعاً لاستحبابٍ يطرأ على الفعل نفسه بعد البلوغ لا قبله، تماماً مثل أيّ فعل يكون في حدّ

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٢١١.

نفسه غير واجب، لكن لما تعنون بعنوانٍ ما ـ كإنقاذ النفس ـ يصبح واجباً، فالفعل هنا غير مستحب، لكن بعد عروض عنوان (بلوغ الثواب عليه)، أصبح مستحبّاً واقعاً باستحباب نفسي ثانوي وليس أوّليّاً.

ووفقاً لهذا الاحتمال تغدو القضيّة فقهيّةً، بمعنى أنّ كلّ شخص ـ ولو لم يكن مجتهداً ـ واجه حديثاً ضعيفاً، فبإمكانه اعتبار موضوع الاستحباب ثابتاً في حقّه، والفقيه لا يُفتي له هنا باستحباب هذا الفعل بعنوانه، بل يقول للمكلّف: إذا واجهت روايةً ضعيفة، فإنّ مضمونها يثبت استحبابه عليك بعد قراءتك لتلك الرواية. وتحقيقُ الصغرى يقع بيد المكلّف.

الاحتمال الخامس: ما طرحه السيّد الصدر، من إيجاب الاحتياط الاستحبابي في مورد بلوغ الثواب[1]، بمعنى أنّ هذه الروايات تريد أن تؤسّس للاحتياط الاستحبابي، فكأنّها تقول: الأحوط استحباباً أن يفعل الإنسان الفعلَ الذي ورده عليه ثواب، فلا تؤسّس استحباباً أوليّاً ولا ثانويّاً، ولا تُعطي الحجيّة لخبر الثقة ولا لغيره.

الاحتمال السادس: ما طرحه السيّد الصدر أيضاً[2]، من أنّ هذه الروايات تريد تكميل محركيّة الأوامر الاستحبابيّة، والمقصود أنّه إذا وصلك خبرٌ باستحباب أمرٍ ما، فمن الطبيعي عادةً أن لا ينبعث الإنسان نحو فعل المستحبّ؛ لأنّه غير إلزامي، فلأجل أن يحثّك الشارع على فعل المستحبّ ويقوّي فيك الرغبة فيه، جاءت روايات من بلغ؛ لا لتثبت استحباب شيء، ولا لتعطي الحجيّة لخبرٍ ضعيف، بل كلّ ما في الأمر أنّها تدفع للتحرّك المضاعف نحو فعل المستحبّ الذي ثبت استحبابه مسبقاً بدليلٍ معتبر، ومن ثم لا يوجد تأثير آخر لهذه الروايات.

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢.

(٢) انظر: مباحث الأصول، ق٢، ج٣: ٥٣٢ ـ ٥٣٣؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢؛ وراجع: الشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٩٧.

وبعبارة أخرى: كأنّ المولى ـ لكي يرغّب الناس في المستحبّات الثابت استحبابها ـ يُعلن أنّه سيُثيب عليها، حتى لو اتفق أنّها لم تكن مطابقة للواقع.

هذا، وقد يُستوحى من بعض عبارات الشيخ ابن تيمية الحراني هذا المعنى[1].

الاحتمال السابع: أن يكون المراد منح الثواب على فعل ـ تكرّماً من الله ـ ثبت استحبابه عند فاعله بدليل معتبر؛ غايته أنّ هذا الدليل لم يكن مطابقاً للواقع، فأنت تجتهد ويثبت لك حُسن فعل بدليل معتبر، فتُقدم على هذا العمل، ثم ينكشف لك (أو يكون كذلك واقعاً وإن لم ينكشف لك) أنّ هذا الدليل الذي استندت إليه لم يطابق الواقع، وأنّ هذا الفعل لم يكن في الواقع كما ظننت، فالروايات تريد أن تخبرك بأنّ ما فعلته لم يذهب هدراً، وإن كان غير مستحبّ عند الله تعالى، تماماً كالثواب في حال خطأ الاجتهاد، أو الذي يأخذه المقلّد بعمله بفتوى مرجعه، ولا يكون اجتهاد مرجعه مطابقاً للواقع، فكأنّها تشبه قولنا: المجتهد إذا أخطأ فله أجر، فلا تدلّ على استحباب شيء، لا بعنوان أوّلي ولا ثانوي، ولا هي إرشادٌ لحكم العقل بالاحتياط، ولا هي مكمّلة لمحركيّة المستحبّ، ولا مُسقطة لشروط حجيّة الخبر ولا غير ذلك؛ وإنّما هي إخبار عن إعطاء الثواب حتى على تقدير فعل ما ليس مرغوباً للمولى واقعاً بظنّ الرغبة فيه، نتيجة دليل معتبر، ولو كان هذا الدليل قطعيّاً عند صاحبه.

هذا، وقد كنتُ طرحتُ هذا الاحتمال الثبوتي في الدورة الأولى، ثم عثرت عليه مؤخّراً في كلمات العلامة المامقاني الذي اختاره وتبنّاه[2].

مقارنات بين الاحتمالات الثبوتيّة السبعة

هذه سبعة احتمالات أوليّة ثبوتيّة في تفسير روح ورسالة الروايات الواردة هنا،

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١٨: ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٦١ ـ ١٦٢.

وبعضها يدخل في ضمنه أكثر من احتمال؛ ولكي نشرّحها أكثر؛ لنميّز بينها ونوضحها ونموضعها، نقول:

١ ـ من حيث الخبر والإنشاء، فالاحتمال الأوّل والثاني والرابع والخامس مضمونه إنشائي، أما الثالث والسادس والسابع، فمضمونه خبريّ؛ إذ فيها أخبار ووعود ونحو ذلك.

٢ ـ من حيث الترتيب، فالاحتمال الأوّل هو الحدّ الأعلى لتفسير القاعدة؛ يليه ـ أو يضارعه ـ الاحتمال الرابع، يليهما الخامس؛ لأنّ الأوّل يُسقط شروط حجيّة الخبر، فتُثبت الروايةُ الضعيفة الاستحبابَ، تماماً كأيّ رواية تامّة السند، فيما الاحتمال الرابع لا يُثبت استحباباً واقعيّاً أوّليّاً بتلك الروايات، وإنّما يرتّب على مجيئها الاستحباب الثانوي، والخامس فيه شمّة حكمٍ من خلال الاحتياط الاستحبابي الذي يُنشؤه.

٣ ـ يتميّز الاحتمال الثاني، والذي هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد والاحتياط، بأنّه يجعل المولى في هذه الروايات يتكلّم بما هو عاقل، لا بما هو مولى، لأنّ الإرشاديّة تُلغي المولويّة، وهذا على خلاف سائر الاحتمالات التي فيها إمّا إنشاء استحباب، أو إنشاء احتياط، أو تكميل محركيّة أو إعطاء ثواب، مما فيه جنبة مولويّة تشريعيّة أو جنبة إلهيّة تكوينيّة.

٤ ـ يتميّز الاحتمال الثالث، وهو أن تكون الروايات مجرّد وعد وجملة خبريّة بإعطاء ثوابٍ فقط، بأنّه لا يشتمل على حثٍّ وترغيب مطابقي في الفعل، بل يخبر عن واقع، إلا على دعوى التلازم الآتية في بعض صوره، وكذلك الاحتمال السابع، فهو يخبر فقط أنّ الخطأ في الاجتهاد لا يُلغي كرم الله بإعطاء الثواب على العمل الذي تُوهّم استحبابه.

وهذا على خلاف سائر الاحتمالات، فهي ترغّب إما من خلال إنشاء استحباب نفسي أوّلي كالاحتمال الأوّل، أو نفسي ثانوي كالاحتمال الرابع، أو ترشد لحكم العقل بحسن الاحتياط والحث عليه كالاحتمال الثاني، أو تؤسّس لاحتياط استحبابي كالاحتمال

الخامس، أو تكمّل المحرّكية والترغيب كالاحتمال السادس.. فهذه كلّها فيها تحريك وبعث وتنشيط.

٥ ـ الفرق بين الاحتمال الثالث ـ الوعد الإلهي ـ والاحتمال السابع الذي طرحناه، أنّه في الثالث يصدق مع مطلق العمل بالخبر ولو غير المعتبر سنداً، أما على الاحتمال السابع، فهناك افتراضٌ مسبق في أن يكون العمل قد فُرض قائماً على أساس خبر معتبرٍ سلفاً.

وهذا ما يميّز الاحتمال السابع عن أكثر الاحتمالات السابقة عدا السادس؛ لأنّ الاحتمالات الخمسة الأولى كلّها لا تفرض سلفاً أنّ الخبر المعمول به قد فُرض حجةً ومعتبراً في المرحلة السابقة، خلافاً للاحتمال السادس والسابع كما هو واضح.

٦ ـ يختلف الاحتمال السادس ـ تكميل المحرّكية ـ عن السابع الذي طرحناه، أنّ السادس يريد تكميل محرّكية المستحبّ، بينما لا يوجد هذا المفهوم في السابع، بل يوجد مفهوم الإثابة تكرّماً على حُسن الانقياد، والميزة الأهم أنّ السادس يحصر نفسه بالمستحبّ، لهذا لا معنى لتكميل المحرّكية سوى في باب المستحبّات ونحوها، أما السابع فهو يتخطّى المستحب، فكلّ ما بلغك أنّك تأخذ ثواباً عليه ولو كان واجباً وفعلته بناءً على دليل معتبر، ثم بان الخطأ، أثابك الله كَرَماً منه على حُسن انقيادك لمولاك.

٧ ـ تختلف بعض الاحتمالات عن بعض، من حيث الانتماء كما شرحنا أثناء عرضها، فالاحتمال الأوّل يجعل القاعدة منتميةً إلى أصول الفقه، والاحتمال الثالث يقترب بها أكثر من علم الكلام، والاحتمال الرابع يجعلها ضمن علم الفقه بمعنى أن نتيجتها فقهيّة، بينما أغلب الاحتمالات الباقية خارجة عن هذا السياق.

هذه بعض المقارنات والتوضيحات الضروريّة في تفكيك الاحتمالات الثبوتيّة وتمييزها بدقّة.

سؤال النتائج العمليّة بين الاحتمال الأوّل والرابع من المحتملات الثبوتيّة

وقعت معركة آراء في التمييز بين الاحتمال الأوّل والرابع هنا، أي إعطاء الحجيّة للخبر

الضعيف (الاستحباب الأوّلي)، وإنشاء استحباب مترتّب على البلوغ (الاستحباب الثانوي)؛ فإنّه في كلتا الحالتين هناك استحباب ثابت على الفعل بعد وصول الرواية لي، فهل يوجد تأثير حقيقيّ مختلف للقول بالاستحباب الثانوي أو الأوّلي أو لا؟

طُرحت في هذا المجال فكرة تقول: إنّ هناك ثمرة للاختلاف بين الاحتمالين، وهنا طرح المحقّق العراقي بعض الثمرات، وأثار السيّد الخوئي فرضيةً، ثم علّق عليها السيد الصدر، ولما لم نكن نريد الإطالة في هذا المجال، وإلا فالثمرات المطروحة أو المتصوّرة تزيد عن العشرة، نذكر بعض الثمرات المترقّبة، من باب المثال فقط، وهي:

الثمرة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ الثمرة تظهر فيما لو دلّ خبرٌ ضعيف على استحباب شيء، ثبتت حرمته بعموم أو إطلاق، فهنا إذا قلنا بالاحتمال الأوّل، صار هذا الخبر حجّةً؛ فيكون مخصّصاً لذاك العموم أو مقيّداً لذاك الإطلاق المحرِّم، وهذا بخلافه على الاحتمال الرابع؛ لأنّه عليه يصبح هذا الفعل مستحبّاً ببلوغ الثواب عليه، أي بعنوان ثانوي، وقد كان محرّماً بعنوان أوّلي، فيقدّم العنوان الأوّلي على الثانوي هنا؛ لتقدّم الحرمة على الاستحباب عند التزاحم[1].

وقد نَسب السيّد الصدر إلى أستاذه الخوئي مناقشة هذه الثمرة، وقد دوّنت مناقشته لها في أحد تقريراته، بأنّ أخبار من بلغ لا تشمل المورد الذي بلغ عليه العقاب سَلَفاً، فهي منصرفة عن مثل هذا المورد؛ ومع عدم شمولها لما قام عامٌّ أو مطلقٌ على حرمته، لا معنى للبحث في الثمرة هنا[2].

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٢٠.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠١؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٤. يُشار إلى أنّ تقريظ السيد الخوئي لكتاب دراسات في علم الأصول، جاء مؤرّخاً بعام ١٣٧٦هـ بينما تقريظه لمصباح الأصول جاء بتاريخ ١٣٨٦هـ، ولعلّه سقطت مناقشته لهذه الثمرة من المصباح، أو أنّه عاد واختارها فيه، أو ربما يكون تاريخ التقريظين

وسوف يأتي الحديث عن هذه النقطة في تنبيهات القاعدة والبحث.

الثمرة الثانية: ما ذكره السيّد الصدر، من تحقّق التعارض في بعض الفروض بناءً على الاحتمال الأوّل دون الرابع، وقد مثل لذلك بمثالين، هما:

المثال الأوّل: أن يدلّ خبرٌ ضعيف على استحباب شيء، وخبر صحيح على عدم استحبابه بعنوان أوّلي، فهنا بناءً على الاحتمال الأوّل، يصبح الخبر الضعيف حجّةً، ومن ثم يتعارض مع الخبر الصحيح، فيتساقطان، ومن ثمّ لا يثبت الاستحباب. أما على الاحتمال الرابع فالخبر الضعيف لم يُثبِت سوى استحباب الفعل بعنوانٍ ثانوي هو البلوغ، فيما الخبر الصحيح يثبت عدم استحبابه بعنوان أوّلي، فلا تعارض، تماماً كأيّ شيء لا يكون مستحباً بالعنوان الأوّلي، لكنّه يصبح مستحباً بالعنوان الثانوي[1].

المثال الثاني: أن يدلّ خبرٌ ضعيف على استحباب شيء، وآخر ضعيف أيضاً على استحباب شيء آخر، ونعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فهنا إذا أخذنا بالاحتمال الأوّل تعارض الخبران تعارضاً اتفاقيّاً؛ لأنّ كلّ واحد منهما يدّعي أنّه صادق والآخر كاذب بعد أخذ العلم الإجمالي المذكور بعين الاعتبار، أما على الاحتمال الرابع فلا ضير في إثبات استحباب الفعلين بعنوانٍ ثانوي[2].

أقول: المثال الأوّل جيّد، إلا إذا قلنا بانصراف أخبار من بلغ عن المورد الذي ورد فيه دليل معتبر على عدم الاستحباب، وسيأتي بحثه في تنبيهات القاعدة. وأما المثال الثاني فالثمرة فيه موقوفة على شمول أخبار (من بلغه) لما عُلم كذبه ولو إجمالاً، وسيأتي التعرّض لهذا الأمر لاحقاً إن شاء الله تعالى؛ فإننا إذا قلنا بعدم الشمول لمثل هذا المورد، لا معنى لهذه الثمرة من رأس، إلا على القول بأنّ عدم الشمول خاصّ بتفسير دون آخر.

مختلفاً عن تاريخ الدروس نفسها، والعلم عند الله.

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

الثمرة الثالثة: ما ذكره غير واحد، من أنّه إذا أخذنا بالاحتمال الأوّل صار الخبر حجّةً، فأمكن للفقيه أن يُفتي بالاستحباب لمقلّديه حتى لو لم يقرأ هؤلاء الرواية التي ورد فيها الثواب على هذا العمل، أما على الاحتمال الرابع، فإذا لم يقرؤوا بأنفسهم ذلك لم يصدق في حقّهم عنوان البلوغ، بل يصدق في حقّ الفقيه نفسه فقط، فلا يثبت استحباب إلا إذا قرؤوا هم الرواية بأنفسهم[1].

والثمرة جيّدة، إلا إذا قيل ـ كما قال بعضٌ كما سيأتي ـ بأنّ أخبار من بلغ تشمل فتوى الفقيه، بمعنى أنّها لا تختصّ بالروايات، بل حتى لو وجدنا فتوى لفقيهٍ في أمرٍ ما مستحبّ دون أن نعثر على رواية في هذا المجال، أمكن الأخذ بفتواه بوصفها بلوغاً للثواب على عمل؛ فهنا حتى لو لم يقرأ المقلّدون الرواية لكنّ قراءتهم لفتوى الفقيه تظلّ كافيةً لتحقيق عنوان البلوغ.

لكنّ هذا لا يُلغي ثمريّة هذه الثمرة، وذلك أنّ المشكلة في جواز إفتاء الفقيه بالاستحباب، حتى يطّلعوا على فتواه لتُحقّق لهم فتوى الفقيه عنوانَ البلوغ، فلا يوجد وجه لفتواه هنا، إلا إذا قال في كلّ فتوى: يستحبّ الفعل الفلاني إذا قرأت هذه الجملة في رسالتي العمليّة هذه، ولما كانت الفتوى كالرواية صار اطّلاعهم عليها كافياً.

وعلى أيّة حال، فتحقيق هذه الثمرة سيأتي في التنبيه الرابع من تنبيهات القاعدة، وهناك سوف نبيّن الموقف.

ثالثاً: المعطيات الإثباتيّة في ترجيح المحتملات الثبوتيّة

بعد الفراغ عن توضيح الاحتمالات المتصوّرة في هذه الروايات والتمييز بينها، لابدّ من الانتقال إلى البحث الأهمّ، وهو أيٌّ من هذه الاحتمالات هو الصحيح الذي تساعد

(١) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨١؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٧.

عليه أخبار من بلغ؟

ونحن هنا سنلاحظ المقدار التامّ سنداً من هذه الروايات تارةً، وفقاً لنظرية حجيّة خبر الثقة؛ وأخرى سنلاحظ المقدار المتيقّن من مفاد هذه الأخبار بحيث يشكّل القاسم المشترك المؤكّد منها، انطلاقاً من قاعدة الوثوق بصدور هذا الجامع المشترك إذا حصل وثوق، وبنينا على حجيّة الخبر الموثوق.

ونبدأ بمعالجة كلّ واحد من هذه الاحتمالات؛ لننظر ما الذي يمكن أن يشكّل شاهداً لتقويته أو معيقاً أمام ثبوته:

١. تحليل احتمال إعطاء الحجيّة للخبر الضعيف (الاستحباب الأوّلي)

أمّا الاحتمال الأوّل، وهو أن تفيد الأخبار حجيّة الخبر الضعيف السند في باب المستحبّات والسنن، فقد رفضه المحقّق العراقي والسيّد الخوئي وغيرهما رفضاً باتّاً، واعتبراه في غاية البعد، كما استبعده جماعة من الأصوليّين.

ومنطلق الرفض والمناقشة في هذا الاحتمال مجموعة من الأمور، أبرزها:

١.١. المفارقة بين الحجيّة وفرض عدم إصابة الواقع

المناقشة الأولى: ما ذكره المحقّق العراقي وآخرون، من أنّ الحجيّة التي تُعطي للخبر الناقص الكشفَ تتمّم كشفه، مع أنّ الرواية نفسها تصرّح بأنّ هذا الخبر سيكون حجّةً حتى لو لم يكن رسول الله ﷺ قد قاله واقعاً؛ فكيف يمكن جعل الحجيّة لخبرٍ يصرّح دليل الحجيّة ـ وهو أخبار من بلغ ـ أنّه لا يطابق الواقع، فيكون حجّةً حتى لو لم يقل رسول الله هذه الجملة، فملاك الطريقيّة في المقام منعدمٌ، فلا معنى لإعطاء الحجيّة[1].

وقد يعلّق هنا على هذا الكلام:

أوّلاً: بما ذكره السيّد الصدر، من أنّ هذه المنهجة في الإشكال تناسب مدرسة الميرزا

(١) انظر: مصباح الأصول ٢: ٣١٩؛ ونهاية الأفكار ٣: ٢٧٨.

النائيني، التي ترى أنّ حقيقة الحكم الظاهري تعني إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف، مع أنّ الحقّ أنّ حقيقته المحافظة على ملاكات الأحكام الواقعيّة، وليس المهم لسان الرواية أو الآية التي تعطي الحجيّة للأمارة، بل المهمّ أنّ روح المطلب يؤدّي إلى المحافظة على الأحكام الواقعيّة، وهنا الأمر من هذا القبيل، فحتى لو تمّ هذا الإشكال صياغياً، إلا أنّه يمكن فهم أخبار من بلغ بأنّها تريد التحفّظ على ملاكات الواقع، ولو بالاحتياط، بالأخذ بهذه الأخبار كلّها، فروح الحكم الظاهري محفوظة في المقام[1].

لكنّ السيّد الأستاذ محمود الهاشمي، علّق على هذا الكلام الذي ضمننا أطرافه، بأنّ تعبير أخبار من بلغ لا يتناسب مع نكتة جعل الحكم الظاهري التي هي الحفاظ على الملاكات الواقعيّة[2]، دون أن يبيّن وجه عدم الانسجام المدّعى.

وسيظهر التعليق على مجمل كلماتهم من:

ثانياً: إنّ أصل الإشكال هنا في غير محلّه؛ لأنّ الرواية لا تقول: خبر الواحد الضعيف السند غير المطابق للواقع بحسب علمكم حجّة ومعتبر، حتى ينافي روح الطريقيّة المأخوذة في حجيّة الأمارات، إذ لو فرضت عدم المطابقة للواقع معلومةً عند العبد، وبعد هذا الفرض جُعل الخبرُ حجّةً في حقّه، كان الإشكال المذكور وارداً، إذ بعد علم العبد بكذب الخبر وعدم مطابقته للواقع، كيف يُجعل تامّ الكشف أو يُعطى الحجيّة بملاك طريقيّته للواقع؟!

إلا أنّ أخبار من بلغ ليس هذا لسانها؛ بل تفيد إعطاء الحجيّة للرواية حتى لو كانت في الواقع غير مطابقة للخارج؛ وهذا أمرٌ لا منافاة فيه إطلاقاً؛ فالأخبار الصحيحة السند يوجد بينها أخبار غير مطابقة للواقع، ومع ذلك جُعلت الحجيّة لها بإطلاق آية النبأ أو بإمضاء السيرة العقلائيّة؛ فأيّ محذور في ذلك؟ ولو كانت الأخبار كلّها مطابقة للواقع،

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٣؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٣، الهامش: ٣.

لأخبرنا المولى بذلك، بلا حاجة إلى جعل الحجيّة تعبّداً.

فهذا الإشكال الذي طرحه أمثال المحقق العراقي والسيّد الخوئي ـ ومال إليه السيّد الأُستاذ الهاشمي ـ غير وارد، إلا إذا قالت الرواية: (وإن كان العبد علم أنّ رسول الله لم يقله)، وهو تعبير غير موجود في الرواية إطلاقاً، لا الصحيحة ولا غيرها.

من هنا، لا حاجة إلى التطويل الذي دخل فيه السيّد الصدر، وجعل القضيّة معركة رأي بين منهج مدرسة الميرزا النائيني وغيرها، فإنّ النكتة ليست في مفهوم الحجيّة وأنّه تتميم الكشف، بل في ملاك الحجيّة وأنّه الطريقيّة، ولعلّه كان يريد ما قلناه، فمرجع ما نقول إلى أنّ إعطاء الحجيّة لأمارة ليس مشروطاً بشرط مسبق يقوم على مطابقتها للواقع دائماً، بل على شرط يقوم على غلبة مطابقتها للواقع بحيث يستطيع المولى من خلال إعطاء هذه الحجيّة أن يصل إلى جملة وافرة من أحكامه الواقعيّة؛ فحتى لو علم المولى بأنّ بعض هذه الأمارات لن يطابق الواقع، فإنّ ذلك لا ينفي جعل الحجيّة لها؛ لمكان غلبة المطابقة، وهذا هو السائد في باب الحجج الظنية. وأخبار من بلغ لا تريد إعطاء الحجيّة للأخبار التي كلّها لم يقلها رسول الله، بل تعطي الحجيّة للخبر حتى لو صادف أنّ خبراً أو بعض الأخبار لم يقله رسول الله، فالذيلُ لا يستوعب تمام الأخبار كما قد يتوّهم، والشاهد أنّ مطلع الحديث وارد في الخبر المفرد، لا الجمع المأخوذ على نحو الاجتماع والمجموعيّة، فهو لم يقل: كلّ الأخبار الضعيفة حجّة ولو لم يقل رسول الله أيّ خبرٍ منها، بل قال: إذا بلغك خبرٌ ضعيفٌ فهو حجّةٌ حتى لو كان رسول الله لم يقله، وهذا ظاهر في أنّ عدم المطابقة جاء بوصفه أمراً افتراضيّاً على نحو الموجبة الجزئيةّ، لا الموجبة الكلّية.

وبالتأمّل فيما قلناه، يظهر أنّه الفهم العرفي للروايات، لا ما تبادر إلى أذهان بعض الأصوليّين. وكلامُ السيّد الصدر في حلّ المشكلة ولو عبر الاحتياط، لا يقوم إلا على الفرضيّة التي افترضناها هنا.

ثالثاً: قد يُحاول بعضهم[١]، تقوية صيغة الإشكال على هذه المناقشة هنا بالقول: إنّ حديث من بلغ دالٌّ بالدلالة المطابقيّة على وجود ملازمة بين البلوغ والثواب، والثواب ـ كما هو واضح ـ مترتبٌ على وجود أمر، فهذا معناه دلالة الحديث بالدلالة الالتزاميّة على وجود ملازمة أسبق، بين البلوغ والأمر، وهذه الملازمة لا يمكن أن تكون ملازمةً تكوينيّة، أي أنّ بلوغ الثواب يلازمه تكويناً وجود أمر شرعي واقعي مسبق، إذاً فلابدّ من افتراض ملازمة عنائيّة قائمة على أنّ بلوغ الثواب يلازمه غالباً وجود أمر حقيقي أخبرت به روايات الاستحباب، وهذه الملازمة العنائيّة يمكن اعتبارها كناية عن الحجيّة، فالأخبار الاستحبابيّة يغلب مطابقتها للواقع، فتكون حجّة، وكأنّ هذه هي الرسالة التي تريد أن توصلها أخبار من بلغ.

إلا أنّ هذه المحاولة غير صحيحة، وذلك:

أ ـ لما ذكره السيّد الصدر[٢]، من إمكان استبدال حجيّة الأخبار بالاحتياط فيها، وهو مفهوم معقول هنا؛ لأنّ المفروض شمول أخبار من بلغ لتمام أدلّة السنن، فيعقل تصوّر الاحتياط ثبوتاً، وهذا الردّ يجري على تعريف مثل السيّد الخوئي للحجيّة.

ب ـ ثمّة نقطة ضعف في هذه الشُحنة المقويّة للجواب على المناقشة الأولى، وهي فرضها الملازمة بين الثواب والأمر؛ أي جعل الثواب مترتّباً على وجود أمر، مع أنّ هذا أوّل الكلام، فقد يثيب الله على حُسن الانقياد وصفاء سريرة العبد تجاه مولاه، باندفاعه لفعل ما احتمل إرادة المولى له، وليس من الضروري افتراض ترتّب الثواب على الأمر خاصّة، فهذا الافتراض يحتاج إلى دليل.

ج ـ حتى لو ترتّب الثواب على الأمر، لا دليل على وجود أمرٍ مسبق، فقد يكون الثواب مترتّباً على الأمر الاستحبابي الثانوي الذي تحكي عنه أخبار من بلغ نفسها، طبقاً

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٣؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٩.

لما يفيده الاحتمال الثبوتيّ الرابع المتقدّم، وهو ما يُبطل أساس فكرة الحجيّة هنا، فيجب استبعاد هذا الاحتمال ليتمّ الموقف هنا، فكأنّ أخبار من بلغ قالت: من بلغه ثواب على عمل، فحصل الاستحباب الثانوي في حقّه نتيجة البلوغ، فعمل بهذا الاستحباب، كان له أجر كذا وكذا.

فهذه المحاولة في تقوية الجواب على المناقشة الأولى غير صحيحة.

وعليه، فالمناقشة الأولى للاحتمال الثبوتي الأوّل غير واردة؛ لما تقدّم.

٢.١. فرضيّة جعل الحجيّة وعجز الدلالة العرفيّة

المناقشة الثانية: إنّ أساس الاحتمال الأوّل باطلٌ إثباتاً؛ لا لما تقدّم في المناقشة الأولى، بل لأمرٍ آخر عرفيٍّ أبسط من ذلك بكثير، وهو أنّه لا توجد أيّ قرينة في أخبار من بلغ على ذلك؛ فهذه الروايات لا تعطي سوى الوعد بالثواب، لا أكثر، وأين هي الإشارة لحجيّة الخبر؟ فما لم ننسف سائر الاحتمالات المتصوّرة هنا لنُجبَر جبراً على هذا الاحتمال، لا يمكن الركون إليه؛ لعدم كون لسانه ظاهراً في إعطاء الحجيّة؛ فهو لم يقل: صدّق الأخبار التي يأتيك فيها الثواب، أو اعملوا بهذه الأخبار، أو لا تكذّبوا ما يأتيكم من أخبار، حتى يكون ظاهراً في التصديق وإعطاء الحجيّة، بل هي تقول: لكم ثوابٌ إذا عملتم بهذا الخبر، وهذا اللسان وإن لم يكن ليستحيل جعله لسانَ حجيّةٍ، لكنّه ليس بظاهرٍ في إعطاء الحجيّة، وفرقٌ بينهما، كما هو واضح.

فلسان دليل الحجيّة لا يُشترط أن يكون لسان تتميم الكشف أو غيره، بل يكفي أن يكون أيّ لسان، لكن المهم أن يكون ظاهراً في إفادة الحجيّة بالفهم العرفي، أو لا يكون له من معنى متصوّر سوى إعطاء الحجيّة، وهنا هذه الأخبار ليس لها ظهور لغوي عرفي في إعطاء الحجيّة، يتبادر منها عند سماعها؛ من هنا لا معنى لفهم الحجيّة منها سوى في حال واحدة؛ وهي أن تُسدّ تمام الطرق الأخرى المتصوّرة لها ـ مثل الاحتمال الثالث

والرابع وغيرهما ـ كي نُلجأ ونُجبر على فهم هذا المعنى منها، حتى لا تكون بلا معنى، مما لا يمكن صدوره عن المتكلّم الحكيم، أو نذهب إلى القول بإجمال الدلالة.

من هنا، يظهر التعليق على كلام السيّد الصدر، من أنّ المشكلة ولو لم تكن صياغيّةً، إلا أنّ دلالة النصّ على منح فكرة الحجيّة يجب أن تكون متوفّرة، أو لا يكون للنصّ معنى سوى هذا الاحتمال.

ولعلّ ما قلناه هو ما رأيناه ـ بعد تدويننا لهذه المناقشة ـ في كلمات المحقّق الإصفهاني[1].

وعليه، فصحّة هذا الاحتمال موقوفة على عدم وجود أيّ مجال لأيّ احتمال آخر أو صورة أخرى للنصّ ممكنة في حدّ نفسها، وسيأتي بعض ما يتصل بتقوية عناصر هذه المناقشة.

٣.١. أزمة التعارض الجزئي، علاجات وحلول

المناقشة الثالثة: ما ذكره المحقّق النائيني، من أنّه إذا فسّرنا أخبار من بلغ بإسقاط شروط حجيّة الخبر من الوثاقة والعدالة و.. تقع معارضة بين أخبار من بلغ وبين الأدلّة الدالّة على اشتراط العدالة أو الوثاقة في الرواية، والنسبة بينها هي العموم من وجه، وذلك أنّ دليل الشروط يشمل كلّ خبر احتوى شرط العدالة والوثاقة سواء شمل المستحبّ وغير المستحب من الواجبات والمحرّمات، أما أخبار من بلغ، فهي تختصّ بالأخبار الدالّة على المستحبّ، لكنها تشمل الخبر الحاوي لشرط العدالة والوثاقة، والخبر الذي لا يحتوي هذا الشرط، فتقع المنافاة في مادّة الاجتماع التي هي الخبر الاستحبابي الفاقد لشروط الحجيّة، حيث تُثبت روايات من بلغ حجيّتَه، فيما تُسقط نصوص اشتراط العدالة والوثاقة حجيّتَه، وحيث إنّ المعارضة هي بنسبة العموم من وجه، فيتساقطان في

(١) انظر: نهاية الدراية ٢: ٥٣١ ـ ٥٣٢.

مادّة الاجتماع، وهي الأخبار الضعيفة الدالّة على المستحبّات، فلا تشملها أخبار من بلغ[١].

وطبقاً لهذا الإشكال، فإنّ تفسير أخبار من بلغ بأنّها تريد أن تعطي الحجّية للخبر حتى الضعيف، يوجب سقوطها؛ لأنّها لن تشمل بعد التعارض سوى الخبر الحجّة المعتبر؛ فلن يكون فيها شيءٌ جديد.

وهذه المعضلة يمكن الجواب عنها بعدّة أجوبة:

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني نفسه، من أنّه يمكن ادّعاء حكومة أخبار من بلغ على دليل شرط العدالة والوثاقة في الراوي؛ فهي ناظرة وتريد أن تُسقطها، وعندما تكون هناك حكومة لا معنى لقياس النسبة بين الدليلين المتعارضين، بل يقدّم الدليل الحاكم على غيره، والحاكم هنا هو أخبار من بلغ[٢].

وهذا الجواب جيّد؛ بناء على فهم الاحتمال الأوّل من أخبار من بلغ؛ لاسيما مع مجيء هذه الأخبار في عصر الصادقَين ومن بعدهما (بناءً على أنّ التدرّج في البيان مستمرّ بعد النبيّ الأكرم)، والمفروض أنّ دليل حجيّة خبر الواحد كان قد تمّ إلى ذلك العصر؛ إذ هو إمّا السيرة الممضاة أو آية النبأ وسائر الآيات، فيكون ورود أخبار من بلغ تعقيباً على واقع قائم يشترط الوثاقة في الراوي، فكأنّها تنظر إلى هذا الواقع وتُسقطه في مورد المستحبّات.

لكنّ المشكلة هنا أنّ أخبار من بلغ قد لا تختصّ بالمستحبّات، بل تشمل بعض الواجبات، فعلى هذا التقدير ـ الذي سيأتي بحثه مفصّلاً إن شاء الله تعالى ـ تكون أخبار من بلغ حاكمة على دليل شرط الوثاقة في باب بعض الواجبات أيضاً، وهي التي ورد عيها ثواب، فإذا قُبِل هذا انهارت صورة قاعدة التسامح بالشكل السائد، ولا نظنّ أنّ مثل الميرزا النائيني يقبل بذلك، وإذا قيل: تقدّم أدلّة شرط الوثاقة في باب الواجبات،

---

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ٤١٣.

(٢) المصدر نفسه.

بطلت نكتة الحكومة؛ إذ مع حكومة دليل من بلغ على دليل الشرطيّة، لا معنى للقول بأنّه حاكمٌ عليه في بعض الموارد دون بعض، مع أنّ نكتة الحكومة تسري فيها جميعاً.

بل ربما يمكن التخطّي في الإشكال أكثر على وفق أصول أهل السنّة في الاعتقاد، بالقول بأنّنا لا نعلم ـ بناءً على انسداد البيانات الدينيّة الجديدة بعد وفاة النبيّ مع كون دليل الحجيّة نصّاً دينيّاً كالكتاب والسنّة ـ بالمتقدّم والمتأخّر، فهل دليل شرط الوثاقة هو الصادر مسبقاً أو لا؟ وبناءً عليه فكيف نُحرز حكومة أخبار من بلغ وننفي أنّ أخبار من بلغ صدرت أوّلاً، ثم نَسَختها أخبار شرط الوثاقة وآياته. لكنّ هذا من دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فتأمّل.

الجواب الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني أيضاً، من تقديم أخبار من بلغ بعد التعارض المستقرّ بالعموم من وجه، بملاك عمل المشهور بها في باب المستحبّات، فتترجّح بعمل المشهور[1].

وهذا الكلام غير واضح؛ وذلك:

أوّلاً: لا نحرز عمل مشهور المتقدّمين بأخبار من بلغ من باب الحجية حتى يحصل تقديم لو فُرض التعارض؛ فلعلّهم فهموا أمراً آخر يطابق احتمالات أخرى غير الاحتمال الأوّل، بل قد أسلفنا أنّ الوثائق حول موقف المتقدّمين الشيعة من هذه القاعدة قليلة جداً، فلعلّهم لم يعتمدوا على هذه الأخبار مطلقاً في شيء، فالصغرى غير متحقّقة.

ثانياً: إنّ هذا الكلام مبنيٌّ على أنّ المقصود بالشهرة المرجّحة في باب التعارض هي الشهرة العمليّة لا الروائيّة فقط، كما هو مبني الميرزا النائيني نفسه في مباحث التعارض[2]، أمّا لو خصّصناها بالشهرة الروائيّة فلن يكون معنى لهذا الكلام، والتفصيلُ موكولٌ إلى كتاب التعارض.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٧٨٦.

ثالثاً: لا أدري لماذا استخدم الميرزا النائيني مرجّح الشهرة هنا، ولم يقل بأنّ أخبار من بلغ في مادّة الاجتماع تعارض القرآن الكريم نفسه المفروض دلالته على شرط الوثاقة، بعد تخطّي قضيّة التخصيص أو الحكومة، بل إنّ أخبار من بلغ على مبانيهم توافق ما ذهب إليه القوم، فلماذا لم يطرحها في مادّة الاجتماع هنا بملاك موافقة القوم؟ وما الذي جعله يأخذ بالشهرة في الترجيح دون تحكيم مسبق لمسألة موافقة الكتاب ومخالفة القوم، بناء على وجود مرجعيّة ترجيحيّة اسمها مخالفة القوم؟!

الجواب الثالث: ما ذكره الميرزا النائيني أيضاً، من أنّنا لو طبّقنا قانون التعارض المستقرّ بالعموم من وجه، لم يبق شيءٌ لأخبار من بلغ؛ إذا ستسقط قيمتها في باب المستحبّات والنصوص الضعيفة فيها، على خلاف ما لو قدّمنا أخبار من بلغ، حيث سنخصّص فقط أدلّة شرط العدالة والوثاقة بغير المستحبّات، فنحافظ بذلك على الدليلين ولا نهدر أحدهما[1].

وهذا الجواب قابل للمناقشة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذا الكلام يجري على روح ونسق تفكير نظريّة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، بتفسيرها الإفراطي؛ إذ بهذه القاعدة نرجّح كلّ عمل يمكنه التوفيق بين الروايات بدل هدرها أو بعضها، أو يمكنه ترجيح الهدر الجزئي على الهدري الكلي أو ترجيح الهدر الأقلّ على الهدر الأكثر وهكذا؛ لكنّ هذه القاعدة أبطلها ـ وهو الحقّ ـ متأخّرو الأصوليّين ومنهم المحقّق النائيني نفسه في مباحث التعارض[2]، لهذا قالوا بأنّ الجمع إذا كان عرفيّاً بملاك التخصيص أو التقييد أو الحكومة أو.. صحّ، وإلا فلا، وكلام الميرزا هنا لم يبرز فيه جمعاً عرفيّاً ولا تبريراً إضافيّاً لترجيح هدرٍ على هدر، وإنّما أبرز فيه أنّه يفيد في عدم إهدار أحد النصّين فقط، وهذا هو روح التفسير الذي أبطلوه لقاعدة

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٧٢٦ ـ ٧٢٧.

الجمع أولى من الطرح.

ثانياً: حتى لو قدّمنا أدلّة شرط الوثاقة والعدالة على أخبار من بلغ، فهذا لا يهدر أخبار من بلغ، كما تصوّر الميرزا النائيني، بل الذي يحصل أنّه لا يجعلها تعطي دلالةً على أزيد من دلالة دليل حجيّة خبر الثقة، وفرقٌ كبير بين الأمرين؛ فتارةً أقول: إنّ تقديم الدليل (أ) ينسف الدليل (ب) من رأس، وأخرى أقول: إنّ تقديم الدليل (أ) يضيّق دائرة الدليل (ب) بحدود ما يفيده دليل (أ)، وهذا ليس هدراً، بل تضييقاً؛ لأنّه يُبطل دلالة أخبار من بلغ على حجيّة الخبر الضعيف؛ لكنّه لا يُبطل دلالتها على حجيّة الخبر الصحيح السند؛ فتكون من أدلّة حجيّة خبر الثقة أو مؤيّدة لها (بعد تخطّي المناقشة الأولى التي قدّمها العراقي والخوئي هنا)، وهذه دلالة جيّدة بعد الضمّ والجمع، فما هو الموجب لترجيح مقاربة النائيني على هذه المقاربة؟

والذي حصل أنّ الميرزا تصوّر أنّ الجمع بين الدليلين يُسقط قاعدة التسامح، فاعتبر أنّ ذلك يُسقط بدوره أخبار من بلغ، مع أنّ إسقاط قاعدة التسامح بمعنى حجيّة الخبر الضعيف قد لا يلازم إسقاط أخبار من بلغ من رأس، كما هو واضح، خاصّة مع وجود احتمالات ثبوتيّة أخرى متوقّعة في تفسيرها.

الجواب الرابع: ما قد يقال ـ استناداً إلى مقولة الشيخ الأنصاري في رسالة قاعدة التسامح[1] ـ من أنّه لا تحصل معارضة هنا أساساً بين أخبار من بلغ وبين دليل شرط الوثاقة والعدالة؛ وذلك لأنّ دليل شرط الوثاقة والعدالة خاصّ من الأوّل بالواجبات والمحرّمات، ولا يشمل في اشتراطه الوثاقة ما دلّ على مستحبّ أو مكروه؛ لأنّ عمدة دليله هو الإجماع وآية النبأ، أمّا الإجماع فهو غير موجود في أخبار المستحبات؛ إذ لا إجماع على اشتراط الوثاقة في هذه الأخبار، بل الإجماع قائم على عدم اشتراطها، وأمّا آية النبأ فهي مختصّة بباب الأحكام الإلزاميّة، والشاهد له ذيل الآية نفسها، وهو إصابة القوم

(١) الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٥٢؛ وانظر: فوائد الأصول ٣: ٤١٤.

بجهالةٍ والندم؛ فإنّ المستحب وأمثاله لا يُندم في مورده، وعليه فلا تشمل أدلّة شرط الوثاقة المستحبّاتِ حتى تعارضها أدلّة من بلغ المختصّة بالمستحبّات والمكروهات بحسب الفرض.

وهذا الجواب قابل للمناقشة، وذلك:

أوّلاً: بما ذكره الميرزا النائيني، من عدم كون الإجماع وآية النبأ هما الدليلان الوحيدان لشرط الوثاقة، بل هناك أدلّة أخرى مثل الروايات المتظافرة أو المتواترة على شرط الوثاقة و.. وهي تعمّ المستحبّات[1].

وهذا الجواب يحتاج لمزيد تعميق:

أ ـ فإنّ الإجماع غير محرَز على شرط الوثاقة في أخبار المستحبّات، والمقدار المتيقّن منه هو الإلزاميات.

ب ـ أما آية النبأ فغير معلوم أن تكون كذلك، إذ الذيل لا يشير إلى الإلزام وعدمه، بل يشير إلى الندم لإصابة القوم بجهالة، وهذا التعليل كما يطال الواجبات قد يطال المستحبّات، كتلك التي لها صلة بعلاقاتنا بالآخرين؛ فقد تجعلنا نندم على فعل شيء معهم، كما لو رغّب الخبر بلعن بعض أصناف المسلمين أو غيبتهم، فليس الندم مرتبطاً بعالم الآخرة حصراً، حتى يقال: إنّ المستحبّ لو تركته فلا عقاب فيه، بل الندم دنيويّ، كما هو ظاهر الآية نفسها حصراً أو إطلاقاً، وهنا نقول: أليس هذا المفهوم يشمل بعض الأفعال التي يرد فيها استحباب أو كراهة، ويكون فعلها أو تركها موجباً لندمٍ دنيوي؟ بل ألا يشمل بعض المباحات أيضاً؟ فما هو المبرّر لتقييد التعليل بالإلزاميّات؟ علماً أنّ بعض الإلزاميّات نفسها لا علاقة له بالندم في تصرّفٍ نفعله تجاه الآخرين كما في الواحبات العبادية الفرديّة الخاصّة، فهل نقيّد دليل حجيّة الخبر بخصوص الإلزامي الذي يحتمل الندم على تقدير حصر الندم بالدنيوي؟!

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٤١٤.

ج ـ نعم مثل آية النفر التي ورد فيها الإنذار والتحذّر، قد يقال فيها ذلك، لكنّها خالية تماماً من الحديث عن شرط الوثاقة، تماماً مثل آية سؤال أهل الذكر، كما بيّنا ذلك عند الحديث عن هذه الآيات في كتابنا حجيّة الحديث، فراجع.

ثانياً: إنّ هنا أمراً في غاية الأهميّة يجعل من كلام المحقّق الأنصاري دليلاً على بطلان نظريّته؛ وذلك أنّه لو اختصّ شرط الوثاقة بالأخبار الإلزاميّة؛ فإنّ معنى ذلك أنّ الأخبار غير الإلزاميّة لا تشملها أدلّة حجيّة خبر الثقة؛ لأنّه لا يوجد عندنا دليلٌ يعطي الحجيّة لخبر غير الثقة حسب الفرض، لا الإجماع ـ كما قلنا ـ ولا السيرة العقلائيّة؛ لأنّ المقدار المتيقّن منها هو خبر الثقة لا غير، ولا الروايات كما هو واضح، فتكون أخبار غير الثقات غير مشمولة لدليل الحجيّة، وكذا خبر الثقة في غير الالزاميّات، فيُرجع فيها إلى أصالة عدم حجيّة الظنّ وعدم حجيّة ما شكّ في حجيّته، وهذا معناه عدم حجيّة كلّ خبر دلّ على غير باب الواجبات والمحرّمات، ومن هذه الأخبار خبر هشام بن سالم نفسه؛ فإنّه لا دلالة فيه على إلزام، فلا يكون حجّةً، إلا إذا صار متواتراً أو محفوفاً بالقرينة القطعيّة، وقد أسلفنا عدم ذلك.

فيلزم من هذا الكلام بطلان قاعدة التسامح؛ إذ الأصل عدم حجيّة الخبر الظنّي، ودليل شرط مثل الوثاقة يُخرج خبر الثقة؛ فإذا حصرناه بالواجبات والمحرّمات، لم يعد دليل الحجيّة يشمل غيرها بما في ذلك أخبار من بلغ.

وبناءً عليه، فدليل شرط الوثاقة هو عينه دليل حجيّة خبر الثقة، وبعبارة أخرى دليل حجيّة الخبر لا يعطي أزيد من خبر الثقة من الأوّل، فإذا حصرنا هذا الدليل بمجال الواجبات و.. بطلت قاعدة التسامح نفسها.

نعم، يتمّ الكلام في حالةٍ واحدة، وهي ما لو بنينا استدلالنا على حجيّة الخبر على مثل آية النفر أو السؤال من أهل الذكر أو آية الكتمان.. فهذه الآيات تدلّ على حجيّة مطلق خبر الواحد حتى الفاسق، وإنما قُيّدت بمنطوق آية النبأ والإجماع، كما تقدّم سابقاً، وعليه

فمنطوق آية النبأ إذا فرضنا اختصاصه بالواجبات والمحرّمات، ظلّت السنن مشمولةً لإطلاق مثل آية النفر، بخلاف مفهمم آية النبأ فهو تابعٌ للمنطوق ومتحدّد بدائرته عرفاً، ولعلّ هذا هو منظور الأنصاري؛ لأنّه كان ـ في صياغة تعبيره للموقف ـ بصدد تحديد دائرة ما دلّ على لزوم طرح خبر الفاسق.

إلا أنّ هذا المبنى غير صحيح، حتى على نظريّة الشيخ الأنصاري نفسه، ففي الرسائل رفض الشيخ الأنصاري الاستدلال بغير آية النبأ[1]، وعليه فلا يصحّ منه هذا الإشكال هنا، نعم مدرسة الميرزا النائيني يلزمها هذا الإشكال؛ لأنّها اعتبرت آية النفر ـ كما تعرّضنا له بالتفصيل في كتابنا: حجيّة الحديث عند الكلام عن آية النفر ـ أقوى الآيات دلالةً على حجيّة الخبر؛ ولعلّه لهذا لم يُجب الميرزا النائيني بما أجبنا به، وإنما اكتفى بوجود الروايات المقيّدة، إلى جانب الإجماع وآية النبأ.

هذا، وقد تقدّم سابقاً أنّ السيرة العقلائيّة تُعطي الحجيّة ـ بناء على نظريّة الوثاقة ـ لكلّ الأخبار الإلزاميّة وغيرها، والحكميّة وغيرها.

الجواب الخامس: ما نقله الشيخ الأنصاري عن غيره، وحاصله أنّ أخبار من بلغ لا تدلّ على جواز الركون إلى خبر الفاسق وتصديقه، وإنما تدلّ على استحباب ما روى الفاسقُ استحبابَه.

وهذا التعديل يريد أن يخرج من سياق مفهوم حجيّة الخبر الضعيف إلى سياق مفهوم الحكاية عن استحباب نفسي أوّلي في مورد الأخبار الضعيفة في غير الإلزاميات، فيصل إلى النتيجة عينها فقهياً دون المرور بمفهوم الحجيّة.

وقد أجاد الشيخ الأنصاري في الجواب هنا حين قال بأنّ هذا وإن لم يكن تصديقاً للفاسق، إلا أنّ معنى طرح خبر الفاسق جعل احتمال صدقه كالعدم، وظاهر هذه الأخبار الاعتناء باحتمال صدقه وعدم جعله كالعدم، ولهذا لو وقع نظير هذا في خبر

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٢٦ـ ١٤٤.

الفاسق الدالّ على الوجوب لكانت أدلّة طرح خبر الفاسق معارضةً له قطعاً، فهذا في الحقيقة عملٌ بخبر الفاسق[1].

وبعبارة ثانية: إنّ هذا التغيير الصياغي مجرّد إعادة تكوين لغويّ فحسب، وإلا فروح القضيّة واحدة، فما أفاده الشيخ الأنصاري في الجواب هنا تامّ.

وبناء عليه، فتمام هذه الأجوبة ـ إلى الآن ـ على إشكال التعارض في غير محلّها.

الجواب السادس: وهو الجواب الصحيح؛ بأن يقال: لا معارضة بالعموم من وجه أصلاً هنا؛ وذلك أنّ تصوير الموقف يكون بأحد شكلين:

الشكل الأوّل: أن نقول بأنّ آية النبأ ـ ونقصد بها دليل الحجيّة (مفهوم آية النبأ) ـ تعطي الحجيّة لخبر الثقة، سواء في الواجبات أم المستحبات، وأخبار من بلغ تعطي الحجيّة لخبر الثقة وغيره في المستحبات، وهنا لا تعارض بالعموم من وجه؛ لأنّ أخبار من بلغ تختلف عن آية النبأ في المستحبّات فقط، من حيث إعطائها الحجيّة لخبر غير الثقة فيها، فهي تضيف ـ إثباتاً ـ حجيّةً جديدة للخبر الضعيف في باب المستحبات، وهذا ليس معارضة؛ فآية النبأ تقول: أنا أُعطي الحجيّة لخبر الثقة في المستحبات، وأخبار من بلغ تقول: وأنا أيضاً أعطي هذه الحجيّة وأعطي معها حجيّةً لخبر غير الثقة في المستحبات، فكلاهما مثبتٌ، فلا تعارض.

الشكل الثاني: أن تكون آية النبأ ـ ونقصد بها دليل الشرطيّة (منطوق آية النبأ) ـ تشرط الوثاقة في الخبر، بمعنى أنّ خبر الثقة في الواجبات وغيرها حجّةٌ، وأنّ خبر غير الثقة ساقط عن الحجيّة فيهما ومسلوبها؛ فيما أخبار من بلغ تعطي الحجيّة للخبر مطلقاً في المستحبّات، أو تعطي الحجيّة للخبر مطلقاً في خصوص ما ذُكر معه في النصّ ثوابٌ، والنسبة هنا هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ دليل الشرطيّة يشترط الوثاقة في الواجب والمندوب، وأخبار من بلغ ترفع الوثاقة في المندوب، وهذا هو مركز التعارض،

---

(١) الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٥١ ـ ١٥٢.

فيقدّم الأخصّ ـ وهو أخبار من بلغ ـ على الأعمّ، وهو دليل الشرطيّة.

والذي أوجب هذا الوهم هنا، دلالة أخبار من بلغ على حجيّة الخبر الصحيح في السنن والواجبات، فجعل لها بذلك مادة اجتماع وافتراق، مع أنّ الصحيح توحيد نقطة الحديث في الدليلين، وهي إما إعطاء الحجيّة كما هو الشكل الأوّل، أو اشتراط الوثاقة والعدالة كما هو الشكل الثاني، والخلط بينهما هو الذي أوجب توهّم المعارضة بالعموم من وجه، وعليه فإشكال التعارض في غير محلّه، والصحيح تقديم أخبار من بلغ بملاك الأخصيّة.

نعم، لو استقرّ التعارض فلا معنى للتساقط في مادّة الاجتماع، بل الصحيح تقديم آية النبأ ـ بمقدار دلالتها ـ على أخبار من بلغ، لوجود خاصيّة الترجيح في الكتاب الكريم.

هذا كلّه على فرض تقديم التصويرات السابقة، أمّا على بعض التصويرات الآتية، فسيظهر أنّ الموقف مختلفٌ تماماً، فانتظر.

٤.١. إنتاج مفهوم مناقض لحجيّة خبر الواحد في التصوّر الأصولي

المناقشة الرابعة: إنّ ظاهر إطلاق أخبار من بلغ الشمول لكون البالغ عليه الثواب قد تضمّن الخبر الضعيف وجوبَه أو استحبابه، وهنا يلزم القول بحجيّة الخبر الضعيف في باب الواجبات أيضاً، بل لو عمّمنا أخبار من بلغ للمكروهات شملت المحرّمات هنا، ومن ثمّ فكلّ خبر يتضمّن بيان ثواب بالمطابقة أو بالالتزام يلزم جعل الحجيّة له، فيمكن أن يُفتى بالوجوب أو الحرمة في مورده في هذه الحال بعد صيرورته حجّةً.

وقد يقال هنا بأنّ هذا معلوم العدم والفساد بالإجماع، ومخالف لمطلق أدلّة حجيّة خبر الواحد وشروطها، بل لمنطوق آية النبأ، خاصّة ما ورد فيه من تعليل يعمّمه لغير الفاسق من مثل مجهول الحال.

ونتيجة البحث في الاحتمال الأوّل أنّه لا يوجد دليل عليه؛ للمناقشة الثانية العرفيّة

المتقدّمة مع الرابعة المنبّهة للبطلان، دون المناقشة الأولى والثالثة، ويزداد الأمر أشكلةً عندما نلاحظ بعض تقريبات الاحتمالات الثبوتيّة الآتية، فإنّ نفس تقريبات بعضها يعدّ من الملاحظات النقديّة على هذا الاحتمال، ولكنّنا أجّلناه لها ولم نذكره هنا، فلاحظ وانتبه. نعم قد يثبت الاحتمال الأوّل إذا بطلت تمام الاحتمالات الأخَر، وفَرَضَت دلالة الاقتضاء تعيينَه، فانتظر.

مقاربة الشكل الآخر لإنتاج الاستحباب النفسي الأوّلي

قلنا لدى عرض المحتملات الثبوتيّة بأنّ الشكل الأوّل المنتج للاستحباب النفسي الأوّلي يمكن صياغته بشكل مختلف وضمن منطلقات مختلفة، ومنها ما تقدّم، لكن يمكن طرحه بصيغة أنّ كلمة (كان له أجر ذلك) يعود اسم الإشارة فيها للعمل، وهذا يثبت وجود ثواب على العمل، كما يعطي ترغيباً فيه، ولا معنى للثواب على ذات العمل أو للترغيب في ذات العمل إلا كونه راجحاً شرعاً، وهذا ما ينتج الاستحباب الأوّلي.

لكنّ الصحيح ـ وأطراف الجواب عن هذه الفكرة قد علمت وستعلم ممّا تقدّم وسيأتي ـ أنّ أصل كون الروايات في مقام الترغيب ليُستنتج الاستحباب غير معلوم كما قلنا سابقاً وسيأتي، بل الروايات ناظرة إلى منح الثواب، وإذا أُريد فهم الترغيب فلابدّ أن يمرّ عبر مفهوم الثواب هنا، وقد تقدّم وسيأتي فكّ هذا الارتباط أيضاً، بل نحن نسأل: هل يمكن أن يفهم العرف من الأخبار هنا للوهلة الأولى أنّها بصدد جعل استحباب نفسي أوّلي في كلّ ما ورد فيه خبر ضعيف؟ نعم لو قال: ما بلغك به خبر ضعيف فاعلم أنّه مستحب أو اعلم بأنّ ما أخبرك به الخبر الضعيف فهو مستحب، لربما صحّ هذا التفسير في الفهم العرفي، لكنّه في روحه راجع لنوع من تصديق الخبر الضعيف الراجع لنوع من منحه الحجيّة.

٢. تحليل احتمال الإرشاد لحكم العقل بحُسن الاحتياط

جمعت عبارة السيّد الخوئي بين هذا الاحتمال واحتمال ترتّب الثواب والوعد والإخبار بالكرم الإلهي، ثم انتصر الخوئي لذلك، ورأى أنّها لا تريد إعطاء أحكام، بل مجرّد إخبار عن فضل الله ورحمته[1]، فيما انتصر الشيخ الأنصاري في الرسائل لهذا الاحتمال هنا[2].

إلا أنّه يمكن أن يُشكل على هذا الاحتمال ـ بصرف النظر عن مسألة الوعد الإلهي ـ من خلال عدّة مداخلات:

٢. ١. مقاربة نقديّة لأصالة المولويّة مقابل الإرشاديّة

المداخلة الأولى: ما ذكره السيّد الصدر، من أنّ هذا الاحتمال يستدعي اعتبار المولى متكلّماً هنا بما هو عاقل، ليُرشدنا إلى حكم العقل، لا أنّه يتكلّم بما هو مولى، وهو خلافُ ظاهر حال الخطاب الصادر من المولى، فإنّ ظاهر حال الخطابات الصادرة من المولى أنّه يتكلّم بما هو مولى، لا بما هو عاقل، فهذا التفسير يخالف الظهور الحالي، فلا يؤخذ به[3].

لكنّ السيد الصدر نفسه ذكر في تقريرٍ آخر أنّ الاحتمال المذكور موكولٌ إلى دراسة سائر الاحتمالات، فإن ثبت واحدٌ منها تعيّن، وإلا رجعنا إلى هذا الاحتمال، من حيث إنّه يفيد ما يعطيه العقل في هذا المجال، فالأخذ به متوقّفٌ على سقوط سائر الاحتمالات وإجمال الدليل[4].

ويُناقَش كلام السيّد الصدر هنا بملاحظة تقعيديّة كبرويّة، تسري على كلماتٍ كثيرة عند الفقهاء والأصوليّين، وهي أنّهم تصوّروا الأصل في الله سبحانه وفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته وصحابته، أنّهم يتكلّمون بما هم موالي ومشرّعين ومقنّنين، فتصوّروهم وكأنّ

(١) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٥.

(٣) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢؛ وانظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٨.

(٤) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٧ ـ ٥٠٨.

الأصل في عملهم هو أنّهم فقهاء ومراجع في الفقه والشريعة فقط ممّا هو من شؤون الإنشاءات، فأيّ نصٍّ يأتي يُحمل ـ ما أمكن ـ على كونهم يتحدّثون فيه بما هم مشرِّعة، وهذا نحوُ إسقاط لشخصيّة الفقيه على المولى سبحانه أو النبيّ و.. مع أنّنا لو راجعنا القرآن الكريم والسنّة الشريفة لوجدنا مساحة الفقه وقضايا التشريع والقانون محدودة، وفي القرآن أقلّ بكثير منها في السنّة؛ فالله والأنبياء تحدّثوا في الفقه والأخلاق والتاريخ والعقائد والآخرة و.. فما هو مبرّر أصالة المولويّة القانونيّة؟ هل هو الغلبة؟ وعلى تقديرها صغرويّاً ليست بحجّةٍ كبرويّاً؛ لأنّها مجرد ظنّ فحسب، حيث لا يصل الطرف الآخر إلى حدّ النادر للغاية، وإذا كان هناك دليلٌ أيديولوجي فليبيَّن، ولم نعثر عليه، فهذا الكلام غير واضح.

نعم، لو كان المتكلّم في مقام بيان أحكام وقوانين، وأحرزنا هذا الظهور الحالي السياقي، تمّ هذا الكلام، وهو أمرٌ غير محرز في المقام، فما المانع أن يكون المتكلّم هنا بصدد تنبيهنا إلى ما فيه عقولنا من حُسن الاحتياط «ويثيروا لهم دفائن العقول»[1]؟ بل ما المانع في أن يكون بصدد الإخبار عن معايير الكرم الإلهي في الثواب والعقاب؟! **بل لعلّنا لو لاحظنا لوجدنا روايات التسامح قد أُوردت في أصول الكافي وليس فروعه، ولم ترد في سائر الكتب الأربعة الأحكاميّة، كما وردت في مثل ثواب الأعمال والتوحيد للصدوق،** مما يوحي وكأنّه فهم منها أنّها نصوص كلاميّة إخباريّة، والله العالم.

كما أنّ ما ذكره السيّد الصدر ـ على ما في تقريره الآخر ـ غيرُ واضح؛ فإن قُصد به أنّه بعد الإجمال نرجع لحكم العقل، وأنّه قدرٌ متيقّن، فهذا ممكن ومتصوّر؛ لكنّه ليس تفسيراً لأخبار من بلغ، وأما إذا قصد به أنّه بعد الإجمال نحمله على هذا المعنى، بحيث يكون ظاهراً فيه، فهذا غير واضح، إلا على دلالة الاقتضاء إذا تمّت عناصرها، فإن قصد ذلك فهو جيّد، وإلا فلا معنى له ظاهراً، نعم أصل الاكتفاء بدلالة الإخبار معقولة جداً لو

(١) نهج البلاغة: ٤٣. (صبحي الصالح).

تحقّق الإجمال كما سيأتي من المحقق العراقي؛ لأنّها المدلول المطابقي الذي يُفهم من الأخبار، إلا أنّ المفروض أنّنا نتكلّم هنا في فرضيّة الإرشاد لحكم العقل، لا في فرضيّة الإخبار عن الكرم والوعد الإلهي.

فهذا الإشكال من السيّد الصدر على الاحتمال الثبوتي الثاني غير واضح.

٢.٢. من الترغيب في الاحتياط إلى أصالة المولويّة

المداخلة الثانية: ما يُنقل شفاهاً عن بعض العلماء المعاصرين، من أنّ الظاهر من أخبار من بلغ الترغيب في الاحتياط، فلا وجه لحملها على الإرشاديّة، بعد كون الظاهر من الترغيب الصادر من الشارع هو الأمر المولوي[1].

وهذه المداخلة تختلف عن مداخلة السيد الصدر المتقدّمة في أنّها تُقحم ظهور الأخبار في الترغيب الظاهر في المولويّة، لكنّها غير مقنعة أيضاً؛ وذلك أنّنا لم نفهم الوجه في كون هذه الأخبار ظاهرة في الترغيب، وسيأتي الحديث عنه أكثر، بل هي ظاهرة في الإخبار بأمر متصل بالتفضّل الإلهي وبالثواب والعقاب وقوانينهما، وهذا هو القدر المتيقّن منها، أمّا أنّها تريد الترغيب في هذا الأمر مباشرةً فهذا غير مفهوم منها.

بل لو فرضنا أنّ العقل في هذا المورد يحكم بحُسن الانقياد والاحتياط، فإنّ هذه النصوص كما يمكن أن تحقّق الحثّ بالمباشرة يمكن أن تحقّقه بالإرشاد لحكم العقل، فما هو الموجب لكون الحثّ على الفعل بنحو المولويّة هنا لا بنحو الإرشاديّة مع عدم تضمّن الأخبار للأوامر والنواهي في المقام؟ إلا إذا قيل بأصالة المولويّة كما فعل السيد الصدر، وقد تقدّم النقاش فيها.

وبعبارةٍ أُخرى: ليس كلّ حثّ أو حضّ من الله سبحانه ولو عبر رسله وأنبيائه معناه المولويّة، بل كما يحتمل المولويّة يحتمل الإرشاد لحكم العقل فقط، وإلا لو صحّ الكلام

---

(١) ينقل عن مجلس درس الشيخ محمّد تقي شهيدي حفظه الله.

هنا للزم عدم وجود أوامر إرشاديّة؛ لأنّه ما من أمر أُريد في مجال الأمور العمليّة إلا ويتضمّن نوعاً من الحضّ والترغيب، فتنحصر الأوامر الإرشاديّة في الأوامر اللاحقة على التكاليف مثل الحضّ على الطاعة، فنحن نشكّك في فهم الترغيب هنا ونشكّك أيضاً في كونه بنحو المولويّة لا الإرشاديّة في مثل هذا السياق.

٣.٢. منافرة الإرشاديّة لظاهر التحديد، وقفة نقاش

المداخلة الثالثة: ما ذكره الأُستاذ السيد محمود الهاشمي في تعليقته على البحوث، من أنّ الإرشاديّة هنا خلاف ظاهر التحديد بأنّ له نفس ذلك الثواب والأجر، كما لو كان الثواب البالغ مطابقاً للواقع[١]، إلا أنّ السيد الهاشمي عاد وقارب القضيّة في كتابٍ آخر، فاعتبر أنّ الظهور الحالي في المولويّة لا يتطلّب جعل استحباب نفسي أوّلي أو ثانوي، خاصّة وأنّ ظاهر الروايات ليس الطلب ولا حتى الترغيب في نفسه، بل يتطلّب الإرشاد لحكم العقل العملي مع التفضّل المولوي على العباد بضمان نفس المقدار من الثواب البالغ لهم، معتبراً ـ حفظه الله ـ ذلك تصويراً ثبوتيّاً جديداً يمثل قدراً متيقّناً[٢].

ويمكن التعليق على ما أفاده من ناحيتين:

أ ـ أمّا ما أفاده في تعليقة البحوث، فإنّ بيان أنّ الثواب مطابقٌ لما بلغ، لا يغيّر من ظهور الأخبار في الإرشاديّة ولا ينافيه، بل يضيف إليه إخباراً بوعد إلهي من نوع خاصّ، وهو كون الثواب مطابقاً لما بلغ، وأين هذا من كون الإرشاديّة مخالفةً لظهور الأخبار في تعيين تحديد خاصّ للثواب؟ نعم عدم فهم الإرشاديّة من هذا الظهور شيء والمنافاة شيء آخر.

ب ـ أمّا ما أفاده في كتابه الآخر، فيحتاج إلى إبراز القرائن على ظهور هذه النصوص في الإرشاد، وليس فقط في الإخبار والوعد، وهو ما سنتحدّث عنه في المداخلة الآتية،

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢، الهامش رقم: ١.

(٢) انظر: أضواء وآراء ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨.

فانتظر، فضلاً عن أنّه أقرّ فيه أيضاً بالظهور الحالي في المولويّة، وقد علّقنا عليه آنفاً.

٢.٤. لا معنائيّة الإرشاد بفقدان المرشَد إليه عقلاً

المداخلة الرابعة: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه لو كان المورد إرشاديّاً، لزم أن يكون العقل مدركاً للقضيّة مسبقاً، فهل يحكم العقل بثبوت الثواب على الفعل الذي ورد عليه خبر ضعيف فعمله المكلّف بداعي الانقياد؟!(١).

ويناقش بأنّه حصل خلط بين نتيجة أخبار من بلغ وبين ما تدعو إليه، فمن يرى الإرشاديّة لا يقول بأنّها ترشد لثبوت الثواب، بل هو يقول بأنّها تُثبت ثواباً هادفةً بذلك الإرشاد لحكم العقل بحُسن الانقياد، لا الإرشاد لحكم العقل بثبوت الثواب، فلاحظ وانتبه.

٢.٥. الإرشاديّة وشواهد الترجيح، مقاربة نقديّة

المداخلة الخامسة: إنّ هذا الاحتمال معقول، لكنّه لا شاهد له من ألسنة الروايات هنا، ومجرّد احتماله لا يدلّ على ثبوته ما لم تُبرز قرائن وشواهد على ذلك.

وقد حاول المحقّق العراقي وغيره أن يُبرز بعض مرجّحات هذا الاحتمال، وأبرزها:

المرجّح الأوّل: إنّه القدر المتيقّن من الأخبار، فنأخذ به بعد بطلان سائر الاحتمالات؛ لكونه القدر المتيقّن(٢)، ولعلّ السيد الصدر في تقريره الآخر أخذ عن العراقي هذه الفكرة.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ فإذا قُصد بالقدر المتيقّن أنّ دلالة الأخبارِ عليه وظهورها فيه متيقّنة، فهذا واضح الضعف؛ إذ الإرشاديّة والمولويّة في عرض بعضهما من

---

(١) انظر: السيفي المازندراني، مقياس الرواية في علم الدراية: ٢٢٣؛ ومحمد جواد فاضل لنكراني، قاعدة تسامح در ادلّه سنن: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

حيث الدلالة، لا أنّ الدلالة في أحدهما عين الدلالة في الأخرى مع زيادة، حتى إذا شككنا في الزيادة نرجع إلى القدر المتيقّن الجامع المفيد للأقل. وأما إذا قصد به أنّه متيقّنٌ من حيث المدلول والمضمون لا الدلالة والحكاية، فهذا أيضاً غير واضح؛ لأنّ حكم العقل بحُسن الاحتياط ليس قدراً متيقّناً هنا، فالنسبة بينه وبين الاحتمال الثالث الذي هو مجرّد إخبار عن الوعد الإلهي هي نسبة الأقلّ والأكثر هنا، نعم لو قُصد أنّه لو سقطت الروايات فهذا الحكم العقلي بحُسن الاحتياط ثابت على أيّ حال، فهو قدرٌ متيقّن في البَين، فهذا صحيح؛ لكنّه أجنبيّ عن بحث عناصر الإثبات الدلالي في الأخبار، كما هو واضح، وعودٌ إلى مطلب آخر.

المرجّح الثاني: ما جاء في بعض أخبار من بلغ من تعبير: فعمله أو ففعله، بعد قوله: من بلغه؛ فإنّ هذا التعبير بهذا التركيب يدلّ على أنّه إنّما فعل هذا الفعل بعد البلوغ، وأنّ بلوغ ذلك له كان هو الداعي له والباعث على إتيان الفعل، وهذا كلّه شاهدٌ على أنّ الأخبار تُرشد لحكم العقل في الباب[1].

وهذا الشاهد أيضاً غير واضح؛ إذ من الطبيعي أن يكون العمل متفرّعاً على البلوغ؛ إذ المحركيّة والانبعاث فرعُ وصول البعث والنصّ إلى العبد، فالوجود الواقعي لا يحرّك ما لم يغدُ هناك وجودٌ علمي، فمن الطبيعي أن تعبّر الروايات بذلك، أي بالانبعاث عند البلوغ، والتعبير بالفاء ليس من الضروري أن ينتج عن حكم العقل بحُسن الانقياد، بل قد ينتج عن شيءٍ آخر.

والإشكال الأبرز هنا أنّه لنفرض أنّ صدر الرواية يحكي عن أنّ اندفاع الفاعل كان لأجل حكم عقله بحُسن الاحتياط، لكنّ هذا لا يدلّ على أنّ الرواية تريد الإرشاد إلى حُسن الاحتياط فقط، بل تريد ترتيب الثواب على هذا الانقياد على نحو الوعد الإلهي، ومعه فلا يصحّ الاقتصار على الاحتمال الثاني، بل لابدّ من ضمّه إلى الثالث، ولعلّه لهذا

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٩.

فعل السيّد الخوئي ذلك، كما أشرنا، ويلوح من كلمات العراقي المتقدّمة الإشارة إلى ذلك، لكن مع ذلك هناك إشكالٌ يُبطل هذا الشاهد وما سيأتي من الشاهد الثالث، نشير إليه قريباً.

المرجّح الثالث: إنّ بعض الأخبار قيّدت العمل بأنّه وقع طلباً لقول النبي أو التماس ذلك الثواب، وهذا التعبير ظاهرٌ، بل صريحٌ في كون المسألة إرشاديّة[1].

ويمكن أن يناقش هذا المرجّح:

أوّلاً: إنّ الروايات التي ورد فيها هذا التعبير ضعيفة السند؛ فهي خبر محمد بن مروان (رقم: ٢)، وخبره الآخر (رقم: ٦)، وما نقله ابن تيمية عن الترمذي (رقم: ١٢)، وهي أخبار ضعيفة السند وقليلة العدد، وأفضلها سنداً الثاني منها (رقم: ٦)، كما أنّها لا تشكّل القدر المتيقّن من مجموع أخبار الباب على مسلك الوثوق.

ثانياً: إنّ الروايات بيّنت اندفاع من وصله الثواب نحو الفعل وانبعاثه إليه، لكنّها لم تبيّن منطلق انبعاثه ما هو؛ فقد يكون الغرض من الروايات الإشارة إلى مجرّد عمل العامل بالخبر الذي وصله، أما دوافعه لهذا العمل فهي ساكتة عنها، فقد تكون ثبوت حجيّة الخبر الذي وصله، فعمل على أساسه؛ لأنّه عمل على أساس الحجّة، وقد تكون الاحتياط وطلب الثواب، وقد يكون مطلقَ الدوافع؛ فالجزم بأحدها مشكلٌ، لسكوت الرواية عنه.

وحتى لو جاء تعبير الالتماس والطلب في الروايات، فهو لا يدلّ أيضاً؛ لأنّها تريد أن تقول: إنّه عَمِلَ بالعَمَلِ لأجل الوفاء بطلب النبي أو لطلب الثواب؛ لكن من قال إنّ ذلك من باب حُسن الانقياد، فلعلّه من باب ثبوت حجيّة الخبر عنده، والرواية ساكتة عن المنطلق الذي دفعه لذلك، وكأنّ الأصوليّين لما كانت قاعدة التسامح عندهم ظاهرة في مجال الأخبار الضعيفة؛ ظنّوا أنّ أخبار من بلغ لا تدلّ سوى على الأخبار الضعيفة؛

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٧٩؛ وفرائد الأصول ١: ٣٨٤.

فافترضوا دائماً أنّ الخبر الذي وصل للعبد غير حجّة، وهذا معناه أنّه إنّما فعل ذلك الفعل من باب طلب الاحتياط و.. مع أنّ الرواية أعمّ، فقد يكون قاطعاً خاطئاً ثم يندفع على أساس قطعه، فلماذا يفترض دوماً أنّه انطلق في فعله من الاحتياط ورجاء المطلوبيّة؟ فحصر الروايات بالاحتياط العقلي غير مقنع، بل هي مفتوحة المنطلقات، ومن ثم فحصرها بالإرشاد سيكون غير مقنعٍ كذلك.

ثالثاً: إنّ الرواية غير مقيّدة بصورة عدم مطابقة الخبر للواقع، بل هذا أحد التقادير فيها، بقرينة الذيل، لا تمام التقادير، ومعه فعلى تقدير المطابقة ماذا يُقال؟ هل يُقال: إنّه يعطى الثواب على حُسن الاحتياط مع أنّ المفروض أنّ الثواب واقعاً مترتّبٌ على الفعل نفسه، لإصابة الخبر للواقع، أو يقال: إنّه يعطى على الفعل على تقدير الإصابة وعلى حُسن الانقياد والاحتياط على تقدير العدم، وهذا أيضاً افتراضٌ زائد لا مؤشر في الروايات إليه، أو يقال غير ذلك.

وهذه المناقشة أشبه بالمنبّه على وجود ارتباكٍ ما هنا.

رابعاً: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ قيد الالتماس إنّما هو إشارة إلى مورد الغالب؛ لأنّ غالب عبادات الناس إرادة الثواب، وليس المقصود الإتيان بالفعل برجاء المطلوبيّة أو من باب الاحتياط[1].

وبناءً عليه، لم نجد شاهداً يقوّي هذا الاحتمال، بحيث يكون المراد بالأحاديث خصوصه، فيبقى مجرّد احتمال بلا شاهد يختصّ به.

٣ـ تحليل احتمال الإخبار بالوعد الإلهي

قد ذكرنا فيما مضى أنّ مثل السيّد الخوئي والمحقّق العراقي، دمجوا بين هذا الاحتمال والاحتمال السابق، ولا نقاش في أنّ الروايات تريد إعطاء ثواب؛ فهذا ما لم يجادل فيه

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٤١١ ـ ٤١٢.

أحدٌ؛ إذ هو صريح منها، إنّما الكلام كلّ الكلام في أنّ هذا الوعد الإلهي هل يختفي وراءه شيءٌ آخر أكثر منه أو لا؟ فهل هذه الأخبار متمحّضة في الوعد والإخبار أو أنّ هذا الوعد يستبطن أو يستلزم أو يستدعي أمراً زائداً غيره؟

يبدو من السيّد الخوئي والسيد البروجردي وغيرهما[١] أنّه اكتفى بالوعد، فذهب إلى أنّ النص لا يعطي حثّاً ولا حضّاً ولا ترغيباً ولا إنشاءً يتصل بالفعل نفسه الذي بلغنا عليه الثواب، فيما سعى كثيرٌ من العلماء ـ حسب نظريّاتهم، أو حسب فهمنا منهم ـ إلى تأكيد أنّ وراء هذا الوعد صيغةً قانونيّة ما.

من هنا، ذكر الإصفهاني والصدر أنّ هذا الاحتمال يخالف ظهور الأحاديث في أنّها بصدد الحثّ والترغيب والطلب؛ فهذا الظهور يمنع عن الوقوف على فرضيّة الاكتفاء بالوعد والإخبار[٢].

إلا أنّ هذا الظهور بهذه الطريقة غير واضح؛ فقد تكون الروايات بصدد جبر عدم مطابقة العبد للواقع؛ فكأنّها تفرض فعلَه للعمل على أساس بلوغ الثواب، وتريد أن تجبر له ما حصل معه من عدم مطابقة ما وصله للواقع، فتبيّن الكرم الإلهي في هذا الأمر، وهذا ما يفيده الاحتمال السابع المتقدّم؛ فما لم نبطل مثل هذا الاحتمال لا يصحّ ادّعاء وجود ظهور في الحثّ والترغيب.

بل حتى لو صرفنا النظر عن الاحتمال السابع وقلنا بأنّها مطلقة لناحية كون الخبر الواصل للعبد حجّةً بنظره أو لا، لكنّ العبد قام بالفعل آملاً أن يكون العمل مطابقاً للواقع، فهذه الأخبار تفيد أنّ مثل هذا العبد سوف يحظى بالثواب، ولكنّها لا تفيد الحثّ على هذا الفعل، نعم ـ وأرجو التدقيق ـ طبيعة هذا الإخبار بالوعد الإلهي توجب واقعاً

---

(١) انظر: البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٢٢١، ٢٥١؛ وهاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٦؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

الانبعاث من العبد نحو ذلك، لكنّ الانبعاث الناتج عن معرفته بكرم الله تعالى مفهومٌ مغاير لكون نفس هذه النصوص تريد هذا الانبعاث، وأنّها بصدد الدعوة إليه، فنحن هنا أمام أربعة مفاهيم:

المفهوم الأوّل: إنّ الأخبار تقدّم وعداً إلهيّاً بالثواب على من عمل عملاً برجاء أنّه مطابق للواقع رغبةً في الثواب أو مطلقاً.

المفهوم الثاني: إنّ العقل بعد أن يسمع بهذا الثواب الموعود، ينبعث ويحثّ صاحبه نحو العمل بكلّ خبر جاءه برجاء المطلوبيّة، آملاً أن يكون من نصيبه هذا الوعد الإلهي.

المفهوم الثالث: إنّ الأخبار حاثّة على ما يحثّ عليه العقل هنا، بعد معرفته بهذا الوعد، وأنّها تدعو لهذه الأعمال، سواء من باب استحبابها النفسي أم من باب إرشادها لحكم العقل.

ولا علاقة بين المفهوم الثاني والثالث، فدلالة أخبار من بلغ على الوعد الإلهي وانبعاث العقل ليدعو صاحبه للحصول على هذا الثواب الموعود، لا يعني أنّ نفس أخبار الوعد الإلهي تريد أن تُرشد لحكم العقل هنا، بل هي تريد أن تحقّق واقعاً صغرى هذا الحكم العقلي فقط، فحيثيّة الإرشاد مفهومٌ إضافيّ.

المفهوم الرابع: إنّنا نعلم من الخارج أنّ الشريعة تحثّ الإنسان على تحصيل الثواب والسبق للخيرات، فإذا كانت أخبار من بلغ تبيّن هذا الوعد ويحكم العقل بالاندفاع لتحصيل هذا الثواب والحصول عليه، فإنّ الشريعة بروحها تدعو لمثل ما يدعو إليه العقل، ولو لم تكن هذه الدعوة من أخبار التسامح نفسها، فكأنّ أخبار من بلغ تحقّق الصغرى، فيما حكم العقل وسائر ما نعلمه من الشريعة يكوّنان الكبرى.

وهذا المفهوم الرابع جيّد، لكنّه لا يثبت أنّ في أخبار من بلغ شيئاً أزيد من الوعد والإخبار بالثواب، بل هو لا يثبت الاحتمال الأوّل ولا الثاني أيضاً، ويقرّ بأنّ أخبار من بلغ لا تحكي سوى عن أمر تكويني قانوني في الثواب والعقاب، لا عن الأمور التشريعيّة،

فإذا ثبت الحثّ الشرعي العام المذكور أمكننا أن نقول بأنّ أخبار من بلغ تُثبت ثواباً هنا، والشريعة تدعو عموماً لتحصيل الثواب، فتعزّز حكمَ العقل في هذا المورد، فنُثبت استحباب تحصيل الثواب عموماً، لكنّ هذا غير استحباب نفس الأفعال استحباباً أوّلياً أو ثانويّاً، وغير إرشاد أخبار من بلغ لحكم العقل ونحو ذلك، فتأمّل جيّداً.

وعليه، فدلالة هذه الأخبار على بيان هذا الوعد الإلهي لا تُنكر، نعم وجود ما هو وراء هذا الوعد يحتاج إلى دليل، فإذا ثبت وجوده أخذ به، وإلا كان القدر المتيقّن من هذه الروايات هو بيان هذا الوعد، فهذا الاحتمال هو القدر المتيقّن من هذه الناحية، لا الاحتمال الثاني المتقدّم الذي هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط.

وما أشرنا إليه هنا رأينا لاحقاً أنّه قد اختاره السيد محمّد الروحاني في نصّ مهمّ، حيث قال: «إنّ الظاهر من ترتيب الثواب ههنا أنّه في مقام التفضّل والإحسان، وبيان أنّ المولى الجليل لا يخيّب من أمله ورجاه، ولا يضيع تعب من تعب لأجل الثواب الذي تخيّله أو رجاه تفضّلاً منه ومنّةً، فلا ظهور له في الترغيب نحو العمل ـ وإن حصلت الرغبة فيه بعد ملاحظة هذا الوعد ـ وهذا كثيراً ما يصدر عرفاً، فيقول القائل: إنّ من قصد داري بتخيّل وجود الطعام فيه، لا أحرمه من ذلك وأطعمه، فإنّه في مقام بيان علوّ همّته وطيب نفسه وكمال روحيّته، وليس في مقام الترغيب إلى قصد داره، بل قد يكون كارهاً له لضيق ما في يده، ولكنّه يتحلّى بنفسيّة تفرض عليه عدم حرمان من أمله وقصده. ولو لم نجزم بظهور الأخبار فيما ذكرناه بملاحظة ما يشابهها من الأمثلة العرفيّة، فلا أقلّ من الشك الموجب لإجمال الأخبار، فلا تتمّ دلالتها على الاستحباب. وهذا كما يكون إشكالاً على الوجه الثاني يكون إشكالاً على الوجه الأوّل؛ لأنّه إذا كان في مقام التفضّل والإكرام، فلا دلالة عرفيّة ولا عقليّة على أنّ الثواب على العمل من جهة تعلّق الأمر به؛ إذ لا ملازمة عرفاً ولا عقلاً بين الثواب التفضّلي والأمر. وإنّما يستكشف الأمر إذا فرض كون ترتيب

الثواب بعنوان الجزاء والاستحقاق»[١].

والبتّ في نهائيّة هذا الاحتمال موقوفٌ على تحليل سائر الاحتمالات أيضاً، وبيان عدم وجود ترجيح فيها، فالفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الأوّل والثاني، أنّ الأوّل والثاني ممكنان، غير أنّه لا شاهد لهما، بينما هذا الاحتمال ثابتٌ والخروج عنه أو الإضافة عليه يحتاج لدليل، فإذا ثبت أيّ واحد من الاحتمالات الأخرى تعيّن، وإلا فلا يمكن المصير إلى أحد هذين الاحتمالين إلا مع مثل دلالة الاقتضاء، أمّا هذا الاحتمال الثالث فإذا ثبت أحد الاحتمالات الأخرى تعيّن، مع عدم نفي مضمون الاحتمال الثالث، وإن لم يثبت واحدٌ منها تعيّن الرجوع إلى الاحتمال الثالث بوصفه المقدار المؤكّد من الدلالة.

٤. تحليل احتمال الاستحباب الثانوي

هذا الاحتمال ـ إلى جانب الاحتمال الأوّل ـ أخذا حيّزهما من اهتمام الدارسين هنا؛ فإنّهما اللذان يثبتان قاعدة التسامح، بحيث يمكن على أساسها الإفتاء أو الحكم بالاستحباب بشكل أو بآخر، على اختلاف في القضية والثمرات.

وقد استُدلّ لترجيح هذا الاحتمال، بعدّة وجوه، أهمها:

٤.١. تأمّلات في مرجعيّة الإطلاق لإثبات الاستحباب الثانوي

الوجه الأوّل: إذا رُتّب ثوابٌ على عمل، فقيل: من أفطر صائماً فله كذا وكذا، دلّ ذلك على مطلوبيّة هذا الفعل؛ لوجود ملازمة بين الثواب والأمر، وإلا كانت هذه الجملة عبثيّةً جزافيّة لا معنى لها؛ لأنّ سبب الثواب هو الإتيان بالمأمور به، فمن هنا نستكشف من اللازم ملزومَه.

وهنا فيما نحن فيه، وإن رتّب الثواب على (من بلغه الثواب على عمل)، إلا أنّه لابدّ

---

(١) الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٢٥.

من افتراض أمرٍ ما أوجب ترتّب هذا الثواب، ويحتمل هنا وجود أمرين:

الأمر الأوّل: ترتّب الثواب على انقياد العبد واحتياطه وعمله برجاء طلب المولى الذي هو حسنٌ عقلاً، وهذا الاحتمال يقف لصالح الاحتمال الثبوتي الثاني المتقدّم.

الأمر الثاني: ترتّب الثواب على نفس العمل، ولا معنى لذلك بعد فرض أنّه يشمل حالة ما لو لم يقُله رسول الله، إلا أن يكون هذا العمل مستحبّاً ببلوغ الثواب عليه، أي مستحبّاً باستحبابٍ ثانوي، وهذا ما يُثبت الاحتمالَ الثبوتي الرابع الذي نحن فيه.

ولما دار الأمر بين الاحتمال الثاني والرابع، رجّحنا الرابع لمرجّحٍ، وهو أنّ هذه الروايات مطلقة ليس فيها قيد أن يأتي الفاعل بالفعل برجاء مصادفة الواقع أو بقصد الانقياد والاحتياط؛ فتشمل حالة ما إذا أتى بالفعل ولو من دون الانطلاق من هذا الحكم العقلي بحُسن الاحتياط، وهذا معناه أنّ الثواب ترتّب بدون هذا الاحتياط، فلابد من وجود أمرٍ في هذه الحالة، وهذا يثبت الاستحباب الثانوي[1].

هذا هو الدليل المشهور عندهم لإثبات الاحتمال الرابع، وقد وجدنا أنّ هذا الدليل يميّز الاحتمال الرابع عن الثاني بقضيّة الإطلاق، وأنّ الروايات مطلقةٌ لحالتي: ما إذا أتى بالعمل بقصد الانقياد والاحتياط وعدمه، فلو بطل هذا الإطلاق انهار هذا الدليل، لصالح الاحتمال الأوّل أو الثاني في الحدّ الأدنى، وهذا ما أوقع بين العلماء جدلاً في أنّه هل يوجد إطلاقٌ أو لا؟ وانقسموا إلى فريقين: فريق قال بوجود إطلاق، برز فيه المحقّق الخراساني صاحب الكفاية، وعليه يتمّ هذا الدليل، وفريقٌ آخر نفي هذا الإطلاق، وبرز فيه المحقّق العراقي، أمّا السيد الصدر فرفض الكلام كلّه في هذا الدليل، حين اعتبر أنّه

---

(١) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٣٣ ـ ٥٣٤؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٣ ـ ١٢٤؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥١٢ ـ ٥١٣. ولابدّ لي من أن أُشير هنا إلى أنّ عبارات المحقّق الإصفهاني ربما يمكن أن يُفهم منها ـ أو تصلح ـ للانتصار أيضاً للصيغة الثانية من صيغ الاحتمال الثبوتي الأوّل، فانتبه.

حتى لو انعقد الإطلاق فلا يَثبُتُ هذا الدليل، كي يُثبِتَ الاحتمالَ الرابع.

من هنا، ولكي ندرس هذا الأمر، لابدّ من عقد عنوانين: أحدهما في انعقاد الإطلاق، وثانيهما في جدوائيّته على فرض انعقاده.

١.١.٤. انعقاد الإطلاق في الأخبار لحالة عدم قصد الانقياد

ادّعى أنصار الاحتمال الرابع هنا انعقاد الاطلاق وعدم وجود قيد لخصوص حال الانقياد.

لكنّ الرافضين لهذا الكلام رأوا أنّه لا يوجد إطلاقٌ يشمل حالة عدم قصد الانقياد، وقد بيّنوا المانعَ عن هذا الإطلاق بطريقين(١):

الطريق الأول: فاء التفريع في قوله: من بلغه ثواب فعمله؛ فإنّها تدلّ على أنّ العملَ جاء متفرّعاً على البلوغ.

وهذا الطريق تعرّض لمناقشاتٍ أُريد منها الانتصار لانعقاد الإطلاق المفضي لثبوت الاحتمال الرابع هنا، أبرزها:

المناقشة الأولى: ما ذكره المحقّق الخراساني، من أنّ البلوغ أُخذ هنا بنحو الداعي إلى العمل، أي أنّه جهة تعليليّة، ولم يؤخذ بنحو الوجه والعنوان للعمل، حتى يكون جهةً تقييديّة(٢). وبهذا يبقى النصّ مطلقاً.

ولم يرتضِ السيد الصدر هذا الكلام، وذكر كلاماً طويلاً(٣)، لا أرى فيه شيئاً مقنعاً؛ فإنّ كلام صاحب الكفاية واضحٌ ومتين، فإنّه يريد أن يقول بلغةٍ عرفيّة: إنّ الروايات

---

(١) أرجو أن يسير معي القارئ العزيز بشكل صحيح، فالطريقان هنا هما طريقان لنفي الإطلاق، بمعنى أنّهما طريقان لنفي الاحتمال الرابع، والردّ على الإطلاق، ومن ثمّ فمناقشة هذين الطريقين هي في الحقيقة إثباتٌ للاحتمال الرابع، فنحن نسير من خلال كلام الرافضين، حتى اذا تمّت مناقشته، تمّ الإطلاق المدّعى هنا لإثبات الاحتمال الرابع، فانتبه.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٢.

(٣) مباحث الأصول ق٢، ج١: ٥١٨ ـ ٥١٩؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٩ ـ ١٣٠.

جعلت عمل هذا الرجل متفرّعاً على بلوغ الثواب، لكنّها لم تقيّد العمل بقصدٍ خاص، فهذا مثل قولك: إذا دخلت المسجد فصلّ، فالصلاة هنا وإن رتّبت على دخول المسجد، لكنّ قصدها لا يؤخذ فيه عنوان الدخول، بل أنت تصلّي قربةً لله تعالى، لا أنّك تصلّي مقيِّداً نيّتك بالصلاة المأتيّ بها بعد الدخول إلى المسجد، ولعمري هذا أمرٌ واضح صدق فيه الخراساني، وحاول السيد الصدر أن يفسّر كلامه بطريقةٍ تُخرجه عن المنهج العرفي، فليراجع.

إلا إذا قيل بأنّ التقيّد في العمل قهريّ ذاتي بعد كون الداعي إليه هو بلوغ الثواب بنحو الحيثية التعليليّة، فيكون الإطلاق مقيّداً قهراً ولو لم يكن القيد مذكوراً، أو فقل: إنّ التقيّد الذي يحتاجه المعارضون للاستحباب الثانوي هنا ليس هو الجهة التقييديّة بالضرورة وفقاً لتعبير الخراساني، بل هو تلازم الفعل مع الجهة التعليليّة عادةً، وهذا كافٍ لهم.

وأمّا القول بأنّ نقطة الضعف في كلام الخراساني أنّ (فعمله) وإن لم تأخذ البلوغ قيداً وداعي الانقياد شرطاً، لكنّها ساكتة عن طبيعة القصد الذي انطلق منه العبد؛ فهي تشمل مختلف أنواع القصد؛ لعدم وجود تقييد فيها، فسواء عمله بداعي الانقياد أو فعله بداعي الطاعة كان له ثواب، دون تحديد ترتّب الثواب على قصد الانقياد أو على نفس الفعل بوصفه طاعةً أو على أيّ شيء آخر، فهذا كلّه لم تتحدّث عنه الأخبار.

فهو غير صحيح؛ ذلك أنّه يكفي حصول الإطلاق له؛ لإثبات ما يريد، بصرف النظر عما سنقوله بعد ذلك.

المناقشة الثانية: ما ذكره المحقّق الإصفهاني، بما يصبّ في صالح الغاية من الإطلاق هنا، وهو مركّبٌ من مقدّمتين يهدف منهما إبطالَ الإرشاديّة وإثبات الاستحباب الثانوي، وهاتان المقدّمتان هما:

المقدّمة الأولى: لا يدّل الخبر الضعيف على ترتّب الثواب على العمل بقصد الانقياد، بل ظاهره ترتّب الثواب عليه بنفسه، فعندما يقول: من صلّى صلاة الليل فله ألف ألف

حسنة، فالثواب هنا مترتّب على الصلاة، لا على الصلاة بداعي الانقياد، كما هو واضح.

المقدّمة الثانية: إنّ أخبار من بلغ تعطي نفس الثواب الذي جاء في الخبر الضعيف، والمفروض أنّه ثوابٌ على العمل نفسه، لا العمل بداعي الانقياد، وبهذا يثبت أنّ أخبار من بلغ تُثبت الثواب على نفس الصلاة، لا على الانقياد واتّباع الاحتياط كما يقول الاحتمال الثاني[1]. وهذا كلّه يقف لصالح الاحتمال الرابع، وبه يبطل الاستدلال بالتفريع (الطريق الأوّل) هنا.

وقد ناقش السيد الصدر هذا الكلام بما حاصله: ما المراد من أنّ أخبار من بلغ تعطي نفس الثواب الوارد في الخبر الضعيف؟ هنا احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود التطابق من تمام الجهات بين ثواب الخبر الضعيف وثواب أخبار من بلغ، بمعنى أنّ الثواب على الصلاة المأتيّ بها نتيجة الخبر، متطابقٌ في تمام الخصوصيّات مع الثواب على الصلاة المأتيّ بها انطلاقاً من أخبار من بلغ.

وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّ الصلاة الثانية قد قُيّد الثوابُ فيها بالبلوغ، فأنت لا تأخذ الثواب إلا بعد بلوغه لك، فأخبار من بلغ تعطي ثواباً مترتّباً على البلوغ فيما نفس الخبر الضعيف يُعطي ثواباً مترتّباً على الفعل نفسه، بصرف النظر عن أيّ دور لعنوان البلوغ، وبهذا تحصل جهة افتراق.

الاحتمال الثاني: أن يُقصد التطابق في خصوص الثواب من حيث الكمّ والكيف؛ وهذا جيّد، لكنّه لا يدلّ على أنّ الثواب الذي دلّت عليه أخبار من بلغ قد ترتّب على نفس الفعل، بل تدلّ على تطابق الثوابين، بصرف النظر عن منشئهما[2].

ومناقشة السيّد الصدر هنا في محلّها؛ لأنّ أقصى ما تفيده أخبار من بلغ إعطاء نفس الثواب، لا تحديد أنّه على ماذا أُعطي هذا الثواب، هل على نفس الفعل أو على الانقياد أو

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٠؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٠ ـ ١٣١.

على شيءٍ آخر؟

المناقشة الثالثة: ما ذكره المحقّق الإصفهاني أيضاً، من أنّ تفريع العمل على البلوغ لا يستدعي أن يكون خاصّاً بحالة الانقياد؛ لأنّ تفريع عملٍ على شيء له حالتان:

الحالة الأولى: أن يُفرّع على داعيه، مثل أن تقول: وجب عليّ الصومُ فصمتُ، فحيث إنّ وجوب الصوم متفرّع عليه الصوم نفسه، صدر الفعل متفرّعاً على الداعي بحرف الفاء.

الحالة الثانية: أن يُفرَّع على موضوعه، مثل أن تقول: دخل وقت الصلاة فصلّيت، فهنا وقت الصلاة ليس داعياً للصلاة، بل هو موضوعٌ لها.

وما دامت عمليّة التفريع منسجمةً مع الفرضين، فلا يمكن الجزم هنا في أخبار من بلغ بأنّ التفريع كان على نحو الداعي حتى يصحّ فرض الانقياد ويثبت الاحتمال الثاني، أم على نحو الموضوع حتى لا يثبت، وبهذا بطل جعل فاء التفريع مانعةً عن الإطلاق[1].

وقد أورد الصدر على هذا الوجه ـ في أحد تقريريه وإن كان ظاهره تبنّيه في الآخر[2] ـ بأنّنا نسلم كون التفريع له حالتان، إلا أنّ الثاني منهما، وهو التفريع على الموضوع لا يمكن إحرازه بالإطلاق هنا، وذلك أنّ العمل المتفرّع على البلوغ والذي يترتب عليه الثواب له فردان: فردٌ يقيني وهو العمل الانقيادي، وفردٌ مشكوك وهو العمل بداعي وجود استحباب ثانوي، ولا يمكن التمسّك بإطلاق أخبار من بلغ للفرد الثاني إلا بعد إثبات وجود الفرد الثاني، فلنُثبت أوّلاً أنّ هناك فرداً للعمل هو العمل بداعي وجود استحباب ثانوي، حتى يكون الإطلاق شاملاً له، وإذا لم نُثبت قبل ذلك حصول هذا الاستحباب الثانوي، فكيف نتمسّك بالإطلاق للشمول لفردٍ لا نعلم بوجوده، فهذا مثل قولك:

(١) نهاية الدراية ٢: ٥٣٤.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢١ ـ ٥٢٢.

أكرم العلماء، وشككنا في عالميّة زيد بعد الفراغ عن عالميّة بكرٍ وعمرو وخالد، فإن الإطلاق لا يثبت عالميّته؛ لأنّه من التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة للمطلَق نفسه، وهو واضح الضعف[١].

وقد علّق السيد الحائري على كلام السيد الصدر، بأنّه يحاكم الإصفهاني على ما لا يبدو أنّه ظاهر كلامه؛ لأنّ الإصفهاني لم يكن يريد سوى هدم قرينيّة فاء التفريع على الاختصاص لصالح الاحتمال الثاني الثبوتي؛ لا جعل هذا الكلام دليلاً على حصول إطلاق بحيث يثبت الاحتمال الرابع الثبوتي الذي نحن فيه.

ثم أورد الحائري بأنّ مناقشة الإصفهاني يجب أن تكون من خلال كون كلامه مخالفاً لظهور الرواية؛ لأنّ التفريع على ما يصلح للداعويّة ظاهر عرفاً في جعل المفرَّع عليه هو المأخوذ، لا في الموضوعيّة[٢].

وكلام السيد الحائري كلّه تامّ ومقنع.

المناقشة الرابعة: إنّ الرواية فرّعت العمل على داعويّة الثواب، لا على داعويّة احتمال الأمر، والقيام بعملٍ بداعي الثواب يستدعي أن يكون العمل قربيّاً، وقربيّة العمل كما تكون مع داعي احتمال الأمر، كذا تكون مع داعي الجزم بالأمر أو الأمر الجزمي.

وقد أجاب عنه الصدر بما أجاب به المناقشة الثالثة، من أنّ هنا فردان قربيّان أحدهما قطعيٌّ وهو العمل بداعي احتمال الأمر، وثانيهما العمل بداعي الأمر الجزمي، فلا يمكن الاستناد إلى الإطلاق لإثبات الفرد الثاني[٣].

والذي نراه حقّاً أنّ الرواية فرّعت العمل على بلوغ الثواب، وأنّ العبد أقدم على العمل بعد أن بلغه الثواب، ومن الطبيعي أنّه يريد بذلك تحصيل الثواب الذي بلغه؛

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٣٠.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٢، الهامش: ١.

(٣) بحوث في علم الأصول ٥: ١٣٠؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

وحيث إنّ الرواية ـ كما تقدّم وسيأتي ـ غير مختصّة بالخبر الضعيف، بل تشمل الصحيح، بل المتيقّن منه أيضاً، كان المعنى أنّ الذي يقوم بفعلٍ بعد بلوغ الثواب، سواء برجاء المطلوبية أم لاعتقاد استحباب هذا الفعل أم لأيّ سبب آخر يتّصل برغبته في تحصيل الثواب، كان له ذلك الثواب، فليس في فاء التفريع أيّ تخصيص بأنّ النيّة هي للانقياد أو رجاء الواقع، ولا أنّها بداعي الأمر الجزمي الأوّلي، ففاء التفريع ليست مانعاً عن وجود إطلاقٍ يتخطّى دائرة الانقياد في الحدّ الأدنى.

والنتيجة: إنّ الطريق الأوّل لإسقاط الإطلاق غير تامّ بهذا المعنى.

الطريق الثاني: إنّ الروايات هنا على نوعين: أحدهما مطلقٌ ليس فيه قيد، وثانيهما مقيّد بقيد: (التماس ذلك الثواب أو طلب قول النبيّ)، وهنا نحمل المطلق على المقيّد، ونجعل كلّ روايات الباب منحصرةً بالحصّة الخاصة التي هي الحصة الانقياديّة والاحتياطيّة.

وقد أطال السيد الصدر هنا في الحديث عن عملّية حمل المطلق على المقيّد، فذكر أنّ حمل المطلق على المقيّد يكون في حالات ثلاث هي:

الحالة الأولى: أن نعلم من الخارج بوحدة الحكم فيهما، وأنّهما لا يريدان بيان حكمين، بل حكمٌ واحد هو الذي يقصدانه، إما المطلق أو المقيّد، فنحمل المطلق على المقيّد حينئذٍ.

وهذا الاحتمال هو الذي استقربه المحقّق الإصفهاني، إذ ذهب إلى أنّ الذي يطالع الروايات هنا يحصل له علم بأنّها جميعاً تريد أن تحكي عن أمر واحد[1]، ومن البعيد أن تريد الأخبارُ المطلقة إثبات الاستحباب النفسي الثانوي، فيما تريد الأخبار المقيّدة إثبات الإرشاديّة إلى حكم العقل بحُسن الاحتياط[2].

وقد علّق الصدر على هذا الاحتمال بأنّ حصول القطع بوحدة الحكم مسألة شخصيّة

(١) الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٣٩.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٥، الهامش رقم: ١؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣١.

وذوقيّة ترجع للمستنبط نفسه، وقد لا يكون لها معيارٌ فنّي، نعم اشتراك الروايات في التعابير وتقاربها في الصياغة يساعد على وحدة الحكم[1].

ولا أعتقد أنّ القضية ذوقيّة بحتة، بل يمكن إعطاء معزّزات ومنبّهات، فالتقارب اللفظي الشديد، وعدم وجود القيد سوى في خبر محمد بن مروان المنقول تارة عن الإمام الصادق وأخرى عن الباقر، مع وجود ظاهرة النقل بالمعنى بين الرواة، خاصّةً وأنّ محمد بن مروان ليس من الفقهاء الكبار والحفّاظ المشهورين، فلعلّه فهم المضمون بهذه الطريقة فأعطى هذه الجملة، هذا فضلاً عن الضعف السندي للروايات المقيّدة، كما قلنا، فالتدقيقات غير العرفيّة تخرج العقل عن الحدّ الوسط في فهم الأمور، فكلام الإصفهاني واضح جليّ لا يحتاج إلى تعليقات.

إلا إذا قيل بأنّ هذا كلّه يفضي ـ على مسلك الوثوق ـ إلى الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع روايات الباب، والقدر المتيقّن هنا هو المطلق لوجود الزيادة في نصّ المقيّد، لو أخذنا اليقين من حيث طبيعة النصّ، لكن لو أخذناه من حيث المضمون فربما يكون المقيّد هو المتيقّن؛ لأنّ في المطلق حمولات زائدة عرفاً وفق التفسير الرابع هنا.

لكن بعد فرض وحدة الحكم ما الذي يُستفاد؟

المستفاد هو الفعل طلباً للثواب، لكنّ هذا لا يدلّ على أنّه وصله الخبر بطريق ضعيف، فقد يحصل لك يقين بقول النبي، ثم تذهب تفعل الفعل طالباً لذلك الثواب، فتعبير التماس الثواب وأشباهه، لا يفيد لا مفهوم رجاء المطلوبيّة ولا الاحتياط ولا الانقياد ولا غير ذلك، بل يفيد الرغبة في الفعل لأجل تحصيل الثواب، وحتى تعبير (طلب قول النبيّ) لا يفيد ذلك، بل يفيد أنّه فعله طالباً بذلك أن يفعل ما قاله النبيّ، وانطلاقاً من قوله، ولا دلالة لها على أزيد من ذلك.

إذن، فطبق الحالة الأولى يحصل لنا اطمئنان بوحدة المراد في تمام هذه النصوص، وهو

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

يفيد الشمول لكلّ خبر يأتي مهما كان القصد منه، بلا إشارة لا إلى الاحتمال الثاني ولا الاحتمال الرابع بخصوصهما.

الحالة الثانية: أن يكون للمقيّد مفهوم ينفي الإطلاق، ومثال ذلك أن يأتي مطلق مثل: «أكرم العالم»، ثم يأتي مقيّد شرطي: «أكرم العالم إن كان عادلاً»، فإنّ مفهوم الجملة الثانية عدم إكرام العالم مع الفسق، وهذا نصّ سالب جزئي يعارض الموجبة الكليّة الموجودة في الجملة الأولى؛ فيقيّدها.

وهذه الحالة ذهب السيد الصدر ـ محقاً ـ فيها إلى أنّها لا تشمل أخبار من بلغ؛ لأنّ الروايات المقيّدة ابتدأت بـ «من بلغه» ونحو ذلك، وكانت خاليةً من أدوات الشرط وما يدلّ على التخصيص، وإنّما هي لبيان الحالة، فيصعب استنتاج مفهومٍ منها[١]، وهذا واضحٌ تامّ.

الحالة الثالثة: أن يستحيل ثبوت حكم للمقيّد وحكم آخر للمطلق من ناحية استلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين، فيثبت في الرقبة المؤمنة وجوبين لعتقها، وهو من اجتماع المثلين المستحيل عقلاً.

وقد علّق السيّد الصدر هنا بإبطال كبرى هذه الاستحالة على مبناه، وعدم صدق موردها؛ لأنّ الروايات المقيّدة ستدلّ على الإرشاد لحكم العقل بحُسن الاحتياط، والروايات المطلقة ستدلّ على ثبوت استحباب ثانوي فلا يُثبت المقيّد ما يثبته المطلق حتى يقع التماثل[٢].

هذا كلّه، فضلاً عن ضعف سند الأخبار الوارد فيها التقييد كما تقدّم، فهذه المحاولة من حمل المطلق على المقيّد لا أساس لها.

والذي نستنتجه من هذا البحث كلّه، أنّه لا يوجد تقييد يحصر هذه الروايات بحالة

---

(١) المصدر نفسه: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٥٢٤ ـ ٥٢٥، ٥٢٧.

الانقياد والاحتياط حتى يتعيّن الاحتمال الثاني المتقدّم، بل الأخبار مطلقةٌ وفاقاً لصاحب الكفاية، فالصحيح وجود إطلاق في هذه الروايات.

٢.١.٤. جدوائيّة الإطلاق ونتائجه المترقّبة

بعد الفراغ عن وجود إطلاق في هذه الروايات، هل يُنتج هذا الإطلاق ـ كما يقول الوجه الأوّل ـ إثباتَ الاحتمال الرابع، وهو الاستحباب الثانوي، أو لا؟

السائد قبل السيّد الصدر، أنّهم كانوا يَرون أنه إذا ثبت الإطلاق تمّ الاحتمال الرابع، إلا أنّ السيد الصدر سجّل هنا ملاحظات، ونحن نضيف إليها، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ الملازمة بين الثواب والأمر ليست عقليّةً، فإنّه لا يوجد تلازم عقليّ بين أن يُعطي المولى ثواباً وبين أن يكون قد أَمَرَ قبل ذلك، وإنّما يُستفاد الأمر بإحدى نكتتين:

أ ـ نكتة الكناية؛ بأن يكون ذكر الثواب كنايةً عن الأمر؛ لأنّ الثواب معلول عادةً وعرفاً، فيذكر المعلول ويريد العلة، مثل قولك: زيد كثير الرّماد.

ب ـ وجود تقديرٍ ارتكازي عرفي، وهو أنّه لو علم المكلّف بحكم، وعمله، كان له الثواب، فالملازمة هنا عقليّة؛ لأنّها ملازمة بين ترتب الثواب على العمل للعالم بالحكم وبين وجود حكم الاستحباب.

وهنا نقول: إنّ هاتين النكتتين تبرّران وجود الأمر الاستحبابي الثانوي، لكن توجد نكتة أخرى عرفيّة أيضاً تبرّر ظاهرة الثواب دون افتراض الأمر المذكور، فإنّه إذا بلغ الثواب بخبر ضعيف وأتى المكلّف به بداعي الانقياد والتماس ذلك الثواب يعطيه المولى ثواباً بعنايته، وهنا وإن أدّت هذه النكتة إلى تقييد الروايات بفرض الانقياد، وأعطت الثواب على هذا الانقياد، إلا أنّ ذلك عرفاً ليس بأقلّ رجاحة من العنايتين المتقدّمتين: عناية الكناية، وعناية التقدير الارتكازي العرفي.

ثم أشكل الصدر على نفسه، وأجاب[١].

الملاحظة الثانية: لا ينحصر الثواب بإحدى حالتين، بل له حالة ثالثة، وهذه الحالات هي:

أ ـ أن يكون الثواب استحقاقيّاً، وهو يكشف عن الأمر.

ب ـ أن يكون الثواب جزافيّاً.

ج ـ أن يكون ترغيبيّاً، فيحثّ المكلّفين على اتّباع روايات الاستحباب ويرغّبهم بهذه الطريقة، حتى يضمن المصالح الواقعيّة في ضمن هذه الروايات، فلا ملازمة بين الثواب والاستحباب، وتبعاً لذلك لا ملازمة بين الثواب ووجود أمر مسبق هو الاستحباب الثانوي[٢].

الملاحظة الثالثة: وهو ما يمكننا ذكره وإضافته على ملاحظات السيد الصدر، كتعميق ومزيد توضيح لها، وهو أنّ الروايات وعدت بالثواب، لكنّها لم تدلّ على طبيعة هذا الثواب لدى بيانها له، ومعه أيّ مانع في أن يكون هذا الثواب على تقدير إصابة الخبر للواقع هو عين ثواب ذلك الواقع، وعلى تقدير عدم الإصابة هو تفضّلٌ من الله على العبد؛ لعمله بما بلغه من الثواب والحجّة التي وصلت إليه على الحكم الشرعي، جبراناً له لما فاته بحسب ظنّه.

هذا إذا كان المقصودُ الخبرَ الحجّة، أما لو شمل الخبر غير الحجّة أيضاً عند المكلّف، واستُند في ذلك إلى الإطلاق، فأيّ مانع أن يكون الثواب تفضّلاً من الله على حُسن سريرة العبد وانقياده ورغبته في فعل أفعال عدّة علّه يصيب منها المستحبّ الذي يريده الله أو يحظى بثوابه الواقعي بعد إصابته له.

ولستُ أدري كيف ربطوا بين الثواب ووجود أمر ثانوي، مع أنّ هناك ثواباً تفضّليّاً

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٢٧؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٥.

إلهيّاً كثيراً؟ والأخبار ـ كما قلنا مراراً ـ مطلقة لا تختصّ بالخبر الضعيف، بل تشمل حتى اليقيني، فأيّ مانع أن يكون الثواب في حالةٍ تفضّليّاً، وفي أخرى ترغيبياً، وفي ثالثة استحقاقيّاً، وفي رابعة على حسن الانقياد وهكذا.. وكلمة ثواب مطلقة، فتشمل كلّ هذه الحالات حيث لم يبيَّن فيها نوع الثواب.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ الخبر قد يطابق الواقع، فيكون الثواب هو ثواب الواقع، لا الثواب على حُسن الاحتياط، وإلا لزم أن يأخذ في مورد الإصابة ثوابين.

فالصحيح أنّه حتى مع انعقاد الإطلاق لا يثبت الاحتمال الرابع.

وبهذا كلّه يثبت عدم صحّة الوجه الأوّل من الوجوه التي ذكروها لإثبات الاحتمال الرابع، وهو الاستحباب الثانوي.

٢.٤. مقاربة استخدام الجملة الخبريّة في الإنشاء

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني، من أنّ ظاهر كلمة «فعمله»، أنّها جملة خبريّة، لكنها مستعملة في مقام الإنشاء، فهذا مثل: «يغتسل، ويعيد الصلاة، ويسجد سجدتي السهو..». وكلّ جملة خبريّة مستعملة في مقام الإنشاء ظاهرةٌ في كونها بداعي الأمر، فتُثبت الأخبار استحباباً مترتّباً على البلوغ[١]. بل قد يستوحى من بعض الكلمات استخدام هذه المقاربة في إثبات الاحتمال الأوّل من المحتملات الثبوتيّة.

وقد ناقش الصدر هذا الوجه بكلامٍ صحيح تام، وهو أنّ الجملة الإخباريّة إنما تكون في مقام الإنشاء عندما تأتي جزاءً لجملة الشرط أو في قضيّة حمليّة، لا ما إذا جاءت في فعل جملةٍ شرطيّة، كما فيما نحن فيه؛ فإنّ ظهورها في الإنشاء بعيدٌ، وقد صدقﷺ حين قال: «ولعمري هذا من غرائب كلماتهم في المقام»[٢]. بل يستلزم تحوّل فعل الشرط إلى

---

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٤١٢، ٤١٣؛ ٤١٤ ـ ٤١٥؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥١٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥١٠ ـ ٥١١.

جواب الشرط.

٣.٤. فرضيّة ربط الداعي القربي بوجود الأمر

الوجه الثالث: لا شكّ أنّ هذه الروايات مقيّدة ـ لفظاً أو عقلاً ـ بالإتيان بالفعل بداعٍ قربي؛ إذ لا يوجد استحقاق للثواب من دونه، والداعي القربي أكثر تناسباً وقرباً مع وجود أمر، منه إلى أن تكون الأخبار احتياطاً للتحفّظ على الملاكات الواقعيّة، مما يرجّح الاحتمال الرابع على الثاني، وعلى الأوّل أيضاً.

وناقش الصدر هنا بأنّ الأمر الطريقي بالاحتياط كالأمر الواقعي، يحتاج إلى قصد قربة أيضاً، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر[1].

وبردّ هذه الوجوه الثلاثة لإثبات الاحتمال الرابع ـ وهو الاستحباب الثانوي ـ يبطل هذا الاحتمال إثباتاً، بمعنى أنّه لا يكون هناك دليلٌ يُثبته، ولهذا ذهب السيّد الخوئي ليس فقط إلى نفي ظهور الأخبار في هذا الاحتمال، بل إلى عدم وجود حتى إشعار فيها، يفيد أنّ عنوان البلوغ يُحدث مصلحةً في العمل تجعله مستحبّاً[2].

الاستحباب الثانوي، من فقدان شاهد الإثبات إلى وجود شاهد النفي

بل إنّ بعضهم لم يقتصر على نفي وجود شاهد على صحّة الاحتمال الرابع، بل ذكر أنّ هناك شواهد عكسيّة ضدّ هذا الاحتمال من الروايات نفسها، وهذه الشواهد هي:

الشاهد الأوّل: ما ذكره أستاذنا السيد محمود الهاشمي، من أنّ ظاهر الرواية ترتيب الثواب على العنوان نفسه مع قصد القربة، لا على عنوان البلوغ، فهي قالت: إنّني أُعطي الثواب على فعله، لا على الفعل المعنون بعنوان البلوغ، أو على البلوغ الذي قد لا يُلتفت

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٦.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٣١٩.

إليه أصلاً[١].

وهذا الكلام صحيح وسليم وعرفي؛ إذ البلوغ ـ كما قلنا في التعليق على كلام المحقّق الخراساني ـ حيثيّة تعليليّة، ولا دور لها بتقييد الفعل أو غيره في المقام، إلا على استثناء أشرنا إليه، فراجع.

الشاهد الثاني: ما ذكره سيّدنا الأستاذ أيضاً، من أنّه لو كان البلوغ هو العنوان الطارئ الموجب للثواب، لكان يُفترض ـ بالارتكاز العرفي ـ أن يعطى الفاعل ثواباً واحداً في كلّ الموارد؛ مع أنّ الرواية أعطته ألواناً من الثواب تبعاً للخبر الذي وصله[٢].

الشاهد الثالث: ما يمكننا إضافته في المقام، وهو أنّه بناءً على كون الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، لست أتعقّل بذهني القاصر أن يكون هذا الفعل لا مصلحة داعية فيه، لكنّه بعد أن يبلغني عليه ثوابٌ تصبح فيه مصلحة وملاك داعٍ له بعد تعنونه بعنوان (البالغ عليه الثواب)، مع كون القضيّة لا ربط لها بالانقياد، ولا بالأمر الطريقي الظاهري الهادف لحفظ الملاكات الواقعيّة وغير ذلك.

وعلى أيّة حال؛ فالإنصاف أنّه لا يوجد دليلٌ يعيّن الاحتمال الرابع.

مقولة إجمال الدلالة عند السيّد الصدر

بعد مناقشته الاحتمالات، ذهب السيّد محمد باقر الصدر إلى أنّ دلالة أخبار من بلغ مجملة، وأنّ إجمالها يردّدها بين احتمالين فقط: الاحتمال الأوّل بأن يكون المراد منها جعل حكم طريقي بالاحتياط حفاظاً على ملاكات الواقع، والاحتمال الرابع، وهو ثبوت استحباب نفسي ثانوي ناتج عن طروّ عنوان البلوغ.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٦، الهامش: ١.

(٢) المصدر نفسه ٥: ١٢٦ ـ ١٢٧، الهامش رقم: ١. هذا ولكنّ السيد الهاشمي تخلّى لاحقاً عن هذين الشاهدين ورفضهما، وذلك في كتابه: أضواء وآراء ٢: ٤٢١.

وقد حاول الصدر ترجيح الاحتمال الرابع على الأوّل، بأنّ الروايات أعطت الثواب على القيام بالفعل بداعٍ قربي (كما يستفاد ـ وفق ما يقوله الحائري، من تفريع العمل على داعي الثواب بالفاء، أو من خلال قوله في بعض الروايات «رجاء ذلك الثواب»، فالثواب الاستحقاقي لا يكون إلا مع قصد القربة)[1]، وهذا شاهد على وجود استحباب نفسي؛ إذ لو كان غرض المولى التحفّظ على الملاكات الواقعيّة، لكان يُفترض أن لا يأخذ هذا القيد بعين الاعتبار؛ لأنّك عندما تعطي ثواباً على عمل ولا تقيّده بقصد القربة، فإنّك تدفع نحوه بشكلٍ أشدّ، نعم المستحبات التعبّدية تحتاج لقصد القربة، مع أنّ المستحبّات التوصليّة تشكّل أكثر المستحبّات في الشريعة الإسلاميّة[2]، وبهذا نستبعد احتمال الحكم الطريقي لصالح الاستحباب النفسي.

وهذا الكلام ضعيف؛ وذلك:

أوّلاً: ربما يكون الحكم الطريقي هادفاً للتحفّظ على المستحبّات التعبديّة الواقعيّة؛ فمن أين نعلم غير ذلك؟ ومعه يؤخذ قصد القربة لأجل ذلك.

ثانياً: إنّ صدر الحديث يحدّد لنا صورة المشهد، فلو قال: من فعل المستحبّ الواقعي ولو بدون قصد القربة كان له كذا وكذا.. لم ينفع ذلك في تحريك العبد نحو الفعل، فالأخبار تبيّن حالة تحرّك العبد وتريد أن تحثّ على هذا التحرّك والاحتياط، ولا معنى لهذا التحرّك إلا بهدف أخذ الثواب.

ثالثاً: ما ذكره السيّد الصدر من أنّه لو لم يكن الثواب مترتّباً على قصد القربة في تلك المستحبّات، لبطلت دلالة الأخبار على التفريع عليه، مع أنّ المفروض في الدليل هو هذا التفريع[3].

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٣٠، الهامش: ١.

(٢) المصدر نفسه ق٢، ج٣: ٥٣٠.

(٣) المصدر نفسه ق٢، ج٣: ٥٣١.

وبعد عدم ثبوت هذا المرجّح توصّل الصدر للإجمال، وقال بأنّ الثابت من الأخبار أنّ الشارع حثنا على العمل بكلّ ما وصلنا استحبابه، وأنّنا إذا فعلنا ذلك أعطانا ثواباً، حتى لو لم يطابق ما وصلنا للواقع[1]. وسوف نتحدّث لاحقاً عن إجمال الدلالة إن شاء الله.

٥. تحليل احتمال الاحتياط الاستحبابي

أثار صيغة هذا الاحتمال السيدُ الصدر كما قلنا سابقاً، وجوابه أنّه:

أ ـ إن قصد به ما يرجع إلى الاحتمال الثاني وهو الإرشاد، فقد تقدّم الحديث عنه.

ب ـ وإن قصد به ما يرجع إلى الاحتمال الأوّل، بمعنى الحكم الطريقي بالاحتياط، حفاظاً على المصالح الواقعيّة؛ أو جعل الحجيّة للخبر الضعيف، فقد تقدّم الحديث عنه أيضاً في الاحتمال الأوّل.

ج ـ وإن قصد به تشريعُ أمرٍ استحبابي بالاحتياط مرتّب على عنوان البلوغ، فهو مشمول في روحه للاحتمال الرابع الذي تقدّم الحديث عنه، بل لا ظهور في الأخبار للمولويّة كما قلنا سابقاً. وهكذا إن قصد غير ذلك ممّا تقدّم وسيأتي.

د ـ وإن قصد شيئاً آخر لا يرجع إلى الاحتمالات الثبوتيّة التي طرحناها وستأتي، فلم نفهمه.

وعلى أيّة حال، فلا دلالة في الأخبار على هذا الاحتمال، وليس عليه شاهد.

٦. تحليل احتمال تكميل المحرّكيّة

وهو الاحتمال الذي طرحه الصدر، وقد أجاب عنه هو نفسه بأنّه وإن أيّده مثل: «من بلغه ثوابٌ على شيء من الخير» الظاهر في الفراغ عن خيريّة الفعل الذي جاء الثواب

(١) انظر: المصدر نفسه.

عليه، مما يدلّ على مفروغيّة ثبوت استحبابه سابقاً، إلا أنّ حمل كلّ الأخبار عليه حتى الروايات المطلقة مشكلٌ[1]، أو قرينة كون الرواية تصرّح بأنّه لم يقله رسول الله، بل إنّ الأمر الأوّل لو كان كافياً في التحريك لكفى، وإلا فضمّ الأمر الثاني إليه (أخبار من بلغ) لا معنى له ولن ينفع شيئاً[2].

لكنّ الصدر بدا ميّالاً لهذا الاحتمال في تقريره الآخر؛ إذ ذكر أنّه قد نضمّ دعوى الاطمئنان بوحدة المراد في تمام هذه الأخبار، فنأخذ بهذا الاحتمال الأخير لأنّه يقيّد المطلقات، ولا يعود يمكن التمسّك بالمطلقات في المستحبّات التي دلّ دليلٌ ضعيف السند عليها؛ لأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام نفسه[3]؛ لعدم إحراز خيريّته.

وقد ناقشه تلميذه الحائري بدعوى أنّ الأخبار جميعها ترغّب بأمرٍ واحد، هو الخير الواقعي سواء كان معلوماً أم محتملاً، وهذا الترغيب لا يستوجب فيما ثبتت خيريّته مسبقاً ـ كما لو ثبت بخبر صحيح ـ شيئاً، لكنّه يستدعي فيما لم تثبت خيريّته مسبقاً جعلاً جديداً، ولا ضير في ذلك[4].

أما تلميذه الآخر السيّد محمود الهاشمي، فعلّق هنا بأنّ المراد من الخير في هذه الرواية هو الخير العنواني لا الواقعي؛ أي ما تعنون بعنوان الخير ولو من خلال مجيء رواية أبلغت بأنّ هناك ثواباً عليه، فالإبلاغ بالثواب دليلٌ على الخيريّة والاستحباب، فيثبت بمجيء الخبر الضعيف بالثواب على فعلٍ، خيريّةُ هذا الفعل عنواناً، ولم لو لم يكن خيراً واقعاً[5].

ويمكن التعليق هنا:

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) انظر: محسن الشيخاني، قاعدة التسامح في أدلّة السنن: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

(٤) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٣٢ ـ ٥٣٣، الهامش: ٢.

(٥) الهاشمي، بحوث في علم الأُصول ٥: ١٢٣، الهامش: ١.

أوّلاً: إنّه إذا بنينا على حجيّة خبر الثقة وفق معايير الصحّة السنديّة، فإنّ الرواية التي ورد فيها تعبير« الخير» ضعيفة السند، فقد ورد هذا التعبير في خبر صفوان الضعيف السند بجهالة علي بن موسى، وورد في خبر ابن طاوس الذي لا سند له، كما ورد في خبر ابن فهد الذي لا سند له أيضاً، وورد في بعض الروايات السنّية التي سبق بيان ضعفها السندي، تعبيرُ «فضيلة»، فلم يثبت هذا التعبير في خبر تامّ السند. هذا لو أخذنا معايير الصحّة السنديّة وفقاً لحجيّة خبر الثقة الظنّي.

ثانياً: إذا أخذنا مسلك الوثوق، فهنا حتى لو لم يتمّ سند أيّ خبر فيه هذا التعبير، إلا أنّ هذا على الأقلّ يمنع عن التمسّك بالإطلاق في سائر الأخبار، لا لأنّ الخبر الضعيف يقيّد الخبر المطلق، بل لسبب آخر يمنع عن تحصيل الوثوق بالإطلاق، بناء على مسلك الوثوق، وهو:

أ ـ إن خبر صفوان الضعيف السند، رواه عن صفوان هشام بن سالم الذي هو صاحب الخبر التام السند هنا، (وقد بيّنّا سابقاً الحال في تركيب هذين السندين) والإمام المرويّ عنه واحدٌ هو الإمام الصادق، ونحن لا نجزم بكذب علي بن موسى الراوي المجهول، ومعه يحصل تردّد في عدم وجود هذا القيد في الرواية التامّة السند، بعد ترجيحنا وحدة هذه الرواية، كما تقدّم سابقاً.

ب ـ إنّ خبر ابن فهد الحلّي ينسبه إلى الكليني، ويقيّده بذلك، ولعلّ النسخة التي وصلته فيها هذا القيد.

ج ـ إنّ الروايات الوارد فيها هذا القيد أو قيد (فضيلة) موجودة بكثرة نسبيّة هنا عند السنّة والشيعة، فعند الشيعة ورد في ثلاث روايات، وعند السنّة ورد في رواية واحدة، فهناك أربع روايات، أي أنّ ما يقارب نصف الروايات (على حساب المشهور لعدد الروايات) فيه هذا القيد، ومعه يشكّ في انعقاد إطلاق في سائر الأخبار.

من هنا قد يقال بعدم الاطمئنان بوجود إطلاق، وإن أمكن مناقشة مثل الشاهد الثاني،

بأنّ كتاب الكليني بين أيدينا، ولا توجد نسخة فيه بهذا القيد، فلعلّ ابن فهد نقل الخبر بالمعنى، وفهم منه هذا القيد؛ وكثرة الروايات الضعيفة لا يهدم إطلاقَ خبرٍ صحيح، لكنّ هذه ذهنيّة مسلك حجيّة خبر الثقة لا حجيّة الخبر الموثوق التي نتكلّم على وفقها هنا.

ثالثاً: من قال: إنّ الخيريّة هنا يراد منها الاستحباب كما فهم السيد الصدر؟ إنّ عنوان الخير هو عنوان عرفي عقلائيّ، لا يحتاج دائماً إلى نصّ شرعي خاصّ لإثباته، فهناك الكثير من الأعمال التي ينظر إليها العقل العملي الإنساني والفطرة السليمة والارتكاز العقلائي والعرفي على أنّها خير، بلا حاجة إلى نصّ خاص بها، بل تشملها ـ أحياناً كثيرة ـ الخطوط الدينية العامّة؛ فإذا جاءت روايةٌ ضعيفة السند تجعل الدعاء عند طلوع الشمس مستحبّاً، إذاً فهي تدعونا ـ بالإجمال العام ـ للخير، وهو ذكر الله تعالى ودعاؤه، ولا أدري لماذا التقييد بضرورة وجود نصّ خاص تامّ السند مسبقاً حتى تثبت خيريّة شيء، خاصّة على أصول العدلية، فهذه الروايات تريد أن تقول: لو جاءك خبر بالثواب على أمرٍ حسن وفعلٍ هو خير، وسلوكٍ هو فضيلة، فلم يكن الخبر صحيحاً، رغم أنّك انبعثت نحو الفعل طمعاً في الثواب المنصوص عليه، بعد علمك بكون الفعل خيراً في نفسه، فإنّ الله لا يخيّب ذهابك نحو فعل الخير هذا، بل يعطيك ما قالته لك تلك النصوص، وهذه العناوين كما تثبت بنص شرعي خاصّ، كذا تثبت في كثير من الأحيان بالعقل والفطرة وعرف البشر، والعمومات العامّة، فلا حاجة لفرض الاستحباب الخاصّ المسبق في النصوص التي فيها قيد الخيريّة.

وهذا الفهم تظهر قيمته تارةً في أنّ إقدامك على هذا الفعل كان طمعاً في الثواب، وأخرى في تعيين الثواب الوارد في الرواية من نصيبك، ولو لم يكن أصل هذا الخير مما يستلزم هذا النوع من الثواب بخصوصه.

رابعاً: إنّ ما ذكره السيّد الهاشمي، من إرادة الخير العنواني هنا بالمعنى الذي فسّره، فيه بعض التكلّف والبُعد عن العرف؛ فالرواية تفرض الشيء خيراً، ثم تقول: جاءك ثوابٌ

عليه، فعندما أقول لك: إذا وصلك الرسول برسالتي فاعمل بها، فهذا لا يعني أنّ مجيء شخصٍ غير موثوق به يدّعي أنّه رسولٌ لي، يُثبت أنّ ما بيده هو رسالتي، أو يغدو معنوناً بعنوان (رسالتي)، بل حقّ الجملة أن تكون: رسالتي إن وصلتك عبر رسولي فاعمل بها، فلابد من فرض الرسالة بشكلٍ مسبق، وانصباب الوصول والرسول عليها، لا أنّ ادّعاء الرسالة يحقّق العنوان، ولو ظاهراً. ولا يظهر من الأخبار أنّها تريد أن تقول: إذا بلغك ثواب على شيء يقول لك الخبر الذي أعطاك الثواب بأنّ هذا الشيء خير، فيكون معنوناً بالخير نتيجة مقولة هذا الخبر نفسه!

خامساً: إنّ ما ذكره السيّد الحائري، يمكن مناقشته بأنّه مع وحدة سياق الروايات كلّها واتحاد التعبير فيها تقريباً، إذا أريد الخير الواقعي منها فهو مشكل على فهمه؛ لأنّ احتمال الخيريّة لا يُثبت أنّ المحتمل هو الخير الواقعي، بل قد يكون محتمل الخيريّة ليس بخيرٍ واقعاً، فكيف فرض السيد الحائري أنّ الروايات جميعاً تريد الترغيب في الخير الواقعي؟ هذا إذا قصد المعنى التفصيلي.

أما إذا قصد الترغيب في الخير الواقعي الموجود إجمالاً في إطار هذه الروايات، انسجاماً مع نظريّة التزاحم الحفظي، أو فقل أُريد الخير الواقعي الأعم من المعلوم والمحتمل، فسيعني ذلك هنا أنّ هذه الروايات المتحدة المعنى قد أدّت هي عينها إلى إنشاء استحباب ثانوي أو جعل جديد في الأخبار الضعيفة، وهي بعينها أدّت فقط إلى تكميل المحركيّة في الأخبار الصحيحة. وهو وإن لم يكن مستحيلاً عقلاً، إلا أنّه بعيد عن الظهور عرفاً من جملة واحدة، فالعرف لا يفهم من جملة واحدة عندما تطبّق على خبرٍ تامّ وخبر ضعيف، أنّها تؤسّس جعلاً في أحدهما دون الثاني، فهذا الكلام غير عرفي.

سادساً: حتى لو سلّمنا بكلّ المقدّمات التي طرحها السيّد الصدر، يبقى أنّ فرضيّة تكميل المحرّكية غير واضحة؛ إذ هذه المقدّمات كما يمكن أن تُنتج الاحتمال السادس الذي نحن فيه، كذلك قد تُنتج الاحتمال السابع الذي طرحناه ثبوتاً، فذاك الاحتمال أيضاً

يفترض الخيريّة المسبقة، لكنّه يستعيض عن تكميل المحرّكية، بجبر النقص الحاصل من عدم مطابقة الخبر للواقع وسيأتي، فلا مرجّح حتى الآن لهذا الاحتمال لو تمّت مقدّماته.

سابعاً: إنّ قضيّة (ولو لم يكن رسول الله قد قاله)، لا تؤثر على مقولة الصدر هنا، وقد سبق النقاش فيها، وأنّ هذه القضيّة هي في لوح الواقع، لا في أُفق المكلّف، الأمر الذي يجتمع مع ثبوت الاستحباب المسبق عنده، بل لا تنافي بين وجود النفي في لوح الواقع وبين وضع أخبار التسامح لأجل تكميل المحرّكية في المستحبّات الواقعيّة، بأن يقال للمكلّف بأنّ ما ثبت عندك استحبابه وفرغت عن استحبابه، فأنا أعدك بثوابه لو كان في لوح الواقع غير مستحبّ، فيندفع المكلّف نحو فعل ما يثبت عنده استحبابه، وبهذا يكون المولى قد ضمن مزيداً من التحرّك نحو المستحبات الواقعيّة الموجودة ضمن اجتهادات المكلّفين.

والنتيجة: إنّ ضمّ مجموع روايات الباب إلى بعضها بعضاً يفرض الأخذ بالقدر المتيقّن منها على مسلك الوثوق، وهو المفروغية عن خيريّة الفعل البالغ عليه الثواب، بالمعنى العام للخيريّة، لا بمعنى ثبوت استحباب شرعي خاصّ في المورد مسبقاً، دون أن تثبت فكرة تكميل المحرّكيّة؛ لأنّها تنتمي إلى تحليل علل الصدور ودوافع تكوين مفهوم أخبار من بلغ، وهذه العلل غير واضحة لنا هنا بل هي محتملة، وهذا كلّه يكشف عن تقدّم هذا الاحتمال وقوّته لو فرّغناه من مفهوم تكميل المحرّكيّة بوصفه جزءاً مقوّماً، وسيظهر الأمر أكثر عند تحليل الاحتمال السابع، فانتظر.

٧. تحليل احتمال جبر الاجتهادات الخاطئة

وهو الاحتمال الثبوتي الذي طرحناه فيما سبق، فهل ثمّة مرجّحات له أو لا؟

لابدّ لنا هنا من معرفة أنّه يوجد في المقام إطلاقان هما: إطلاق البلوغ، وإطلاق ما حصل البلوغ عليه:

أ ـ فأما إطلاق البلوغ، فيعني أنّه لا فرق في هذه الأخبار بين أن يكون ما بلغك قد بلغك بخبرٍ يقيني أو اطمئناني أو ظنّي معتبر أو غير معتبر؛ إذاً فهذه الأخبار تشمل كلّ هذه الحالات، ولا تختصّ بالخبر الضعيف السند، ولابد أن نقرأها من خلال شمولها لتمام هذه الحالات؛ لأنّه في كلّ هذه الموارد يصدق عنوان البلوغ، كما قد يصدق عنوان (وإن لم يكن رسول الله قد قاله)، صدقاً واقعيّاً؛ لأنّ اليقين قد لا يكون مطابقاً للواقع في لوح الحقيقة.

ب ـ وأما إطلاق ما انصبّ عليه البلوغ ـ أي (عمل) في قوله: ثوابٌ على عمل ـ فنعني به أنّ هذه الأخبار تعطي الثواب على شيءٍ بلغك عنه ثواب، وهذا الذي بلغك عليه الثواب لا فرق فيه بين أن يكون قد ثبت وجوبه سابقاً أو استحبابه سابقاً أو لم يثبت، ولا فرق فيه بين أن تكون نفس الرواية تفيد وجوبه أو استحبابه، وعلى تقدير التعدية ـ وسيأتي ـ لا فرق فيه بين الحرمة والكراهة بعين الملاك المتقدّم. ولا موجب لتقييد المورد بالأمور المستحبّة بدعوى أنّ كلمة خير، تنصرف لهذا، ويغلب استعمالها في هذا، كما قد يستوحى من بعض الكلمات، فهذا لا وجه له، فاللفظ عام، وقد ورد في القرآن والسنّة مراراً كلمة الخير والفضيلة والثواب في مورد الواجبات.

وعليه، فهذه الأخبار لا تنحصر بالرواية التي تؤسّس شيئاً، بل قد تكون صلاة الظهر واجبةً بالدليل القطعي، لكن عندما يرى الإنسان روايةً في حجم ثواب صلاة الظهر، فإنّه يتحمّس ويندفع لفعلها ـ مع علمه مسبقاً بوجوبها ـ طمعاً في تحصيل الثواب المذكور في هذه الرواية التي قد تكون تامّة السند وقد تكون ضعيفة السند، وهنا الله يعطيه الثواب حتى لو لم يكن رسول الله قد قال هذا الثواب، مع قولهﷺ بأصل وجوب صلاة الظهر.

هذا هو الإطلاق الثنائي الموجود في الروايات؛ وليست هذه الأخبار خاصّة بالضعاف من الأحاديث، ولا بقضايا السنن والمستحبات كما هو واضح، وإنّما هو شيء

أتانا من اجتهادات العلماء؛ وعليه فلو ظنّ الفقيه ظنّاً معتبراً بوجوب شيءٍ ما، ثم انكشف له بطلان نظريّته الفقهيّة فهو مشمول لهذه الأخبار بالتأكيد، وكذلك لو تمّ لديه دليلٌ معتبر على استحباب شيء، ثم انكشف البطلان، كان له ذلك الأجر الذي ظنّه وهكذا؛ فهذه الأخبار تعطي جبراً للنتائج الخاطئة التي قد يتوصّل لها الفقيه أو الإنسان، فيظنّ أنّ هذا فيه الثواب، فيما يتبيّن له عكس ذلك لاحقاً، ولما كانت مجمل الأخطاء آنذاك قائمةً على الخطأ في النقل، ذكرت الروايةُ هذا الأمر.

وهذا الكلام كلّه يُثبت أنّ أخبار من بلغ لا تنحصر بمورد الخبر الصحيح، بل هي تشمل هذا المورد، وتشمل أيضاً الخبر الضعيف الحاوي للثواب وهكذا، فلا يصحّ حصرها بالاجتهادات الخاطئة؛ نظراً لهذا الإطلاق الآخر الموجود فيها أيضاً.

وهذا يعني أنّ من يريد ترجيح الاحتمال السابع هنا، عليه إبراز خصوصيّة ترفع هذا الإطلاق، لتحصر أخبار من بلغ بالبلوغ المعتبر لا مطلقاً، وهنا يمكن ذكر أكثر من خصوصيّة رافعة للإطلاق:

الخصوصيّة الأولى: أن يقال بأنّ ظاهر بعض الأخبار هو ـ كما قلنا في تحليل المحتملات الثبوتيّة ـ أنّه يأخذ الثواب المذكور في الرواية، فتكون الرواية الضعيفة قد منحته الثواب المذكور فيها ببركة أخبار من بلغ، لا أصل الثواب على الفعل المفروض ثبوته مسبقاً بدليل معتبر، فلا تكون الأخبار ناظرةً إلى أصل الثواب على الفعل، بل إلى مقدار الثواب، وقد بيّنا سابقاً أنّ هذا الاحتمال ليس منفيّاً في جملة من نصوص الباب، فعلى مسلك الوثوق يمكن جعل مقداره هو القدر المتيقّن، ومن ثمّ فحالة أصل الفعل مسكوت عنها.

ويجاب بأنّ إطلاق ترتيب الأثر على مقدار الثواب، شاملٌ لحالتي ثبوت أصل الثواب بدليل معتبر وغيره، فلا يغيّر هذا الأمر شيئاً في المقام، ومن ثمّ فمن بلغه مقدارٌ معيّن من الثواب على فعل لم يثبت استحبابه مسبقاً، فإنّ أخبار من بلغ تشمله بإطلاقها، وتمنحه هذا الثواب المعيّن على هذا الفعل، وهذا يساوي التوسّع عن حدود الاحتمال السابع هنا.

الخصوصيّة الثانية: إنّه يوجد شاهد على الاختصاص بحالة الخبر الذي وصلني بطريق معتبر حسب تصوّري، وهو كلمة «بلغه»؛ فإنّ البلوغ خاصّ بذلك؛ ولو بقرينة أنّ الإنسان لا يندفع نحو الفعل بعد البلوغ (بلغه ـ فعمله)، إلا لو كان البلوغ بطريقٍ معتبر وعقلائي[1]، واللغة العربيّة تميّز بين البلوغ والسماع.

لكنّ هذه الخصوصيّة ضعيفة في مواجهة الإطلاق القائم؛ وذلك أنّ البلوغ يعني الوصول، وهو كما يشمل الوصول بخبرٍ صحيح يشمله بخبر ضعيف، والاندفاع كان منشؤه الثواب المحتمل ومحفّزاته لا أصل بلوغ تكليف شرعي، لأنّ قوّة المحتمل تؤثر في تحريك الإنسان في كثير من الأحيان ولو مع ضعف قوّة الاحتمال، والخبر الضعيف لا يفقد احتمال الصدق.

هذا فضلاً عن أنّ الرواية التامّة السند هنا ـ وهي صحيحة هشام بن سالم ـ فيها مرادَفة بين البلوغ والسماع من حيث مقارنة أصلها بذيلها، ولا معنى لحصر السماع بالطرق المعتبرة، فيفهم من البلوغ أنّه بمعنى مطلق الوصول والسماع، خاصّة على مسلك حجيّة خبر الثقة، إلا إذا قيل ـ تعليقاً على خبر هشام بن سالم ـ بأنّ كون البلوغ خاصّاً بالوصول المعتبر يصلح قرينةً متصلة في الرواية لتقييد إطلاق السماع، دون العكس.

وأمّا الاستشهاد بما في بعض المعاجم من أنّ العرب تقول: سمعٌ ولا بلغٌ، بدعوى أنّه يميّز بين البلوغ والسماع[2]، فهذا غير صحيح؛ لأنّ المراد هنا أنّ العرب تقول لأمرٍ سمعوا عنه لكنّهم لم يقعوا فيه ولم ينزل بهم بأنّه سمعنا عنه لكنّه لم يبلغنا ولم ينزل بنا ولم نقع فيه، وكذلك تقول للخبر الذي لا يعجبها: بلغٌ، فكأنّها تريد أن تقول بأنّنا نأمل أن يكون سمعاً وليس خبراً سيئاً.

يقول الفراهيدي: «قال الضرير: سمعت أبا عمرو يقول: البلغ ما يبلغك من الخبر

(١) انظر: محمد جواد فاضل لنكراني، قاعدة تسامح در أدلّة سنن: ٥٣.

(٢) انظر: لسان العرب ٨: ٤٢٠.

الذي لا يعجبك، القول: اللهم سمع لا بلغ، أي اللهم نسمع بمثل هذا فلا تُنزله بنا»[١].

وذكر ابن السكّيت: «الفراء: اللهم سمع لا بلغ، وسمع لا بلغ، معناه يسمع به ولا يتمّ. قال الكسائي: إذا سمع الرجل الخبر لا يعجبه قال سمع لا بلغ، وسمعاً لا بلغاً، وسمعاً لا بلغاً، أي أسمع بالدواهي ولا تبلغني»[٢]. ونحوهما غيرهما[٣].

وعليه، فلا يوجد وضوح في دعوى أنّ البلوغ خاصّ بكونه مؤكّداً أو عبر خبر معتبر، بل هو بمعنى الوصول، ولو غير المطابق للواقع بقرينة ذيل الرواية نفسها.

الخصوصيّة الثالثة: إنّ هناك مقيّداً لبّيّاً لهذه الأخبار، يحصرها بالأدلّة المعتبرة التي انكشف خطؤها، وهو أنّ العقلاء لا يحتملون مثل هذا الحكم في هذا الباب؛ إذ ما هو الغرض العقلائي المتصوّر هنا، فهو:

أ ـ إمّا أن يكون الإرشاد لحكم العقل بحُسن الاحتياط أو الاحتياط الاستحبابي أو جعل الحجيّة للخبر الضعيف، وهو غير واضح؛ لأنّ هذه الأخبار الضعيفة يوجد بينها ما ليس مطابقاً للواقع، بل ما هو غير مرغوب عند الشارع في الجملة، ونحن لا نعرفه بعينه، فكيف يحث الشارع على العمل بآلاف الأخبار، وربما بما يزيد على عشرة آلاف، خصوصاً مع التوسعة للمكروهات وأمثالها، مما يعطي المجال للوضّاعين أن يضعوا الأحاديث فتشيع ثقافاتٌ كثيرة لا أصل لها في الإسلام تحت شعار حُسن الاحتياط، وهو غريب، والعقلاء لا يندفعون لمثل هذه الاحتياطات في أخبارٍ مشوبة بالكثير من علامات الاستفهام ما لم يحرز سابقاً خيريّة الفعل الذي ورد الثواب عليه، وربما لهذا قُيّدت بعض الروايات بالخيريّة. بل كيف تكون هذه الشريعة حاميةً لنفسها من نفوذ البدع فيها؟! هل ينسجم مفهوم أخبار من بلغ التي تحمل الإطلاقين المتقدّمين مع مبالغة الشارع في التحرّز

---

(١) العين ٤: ٤٢١.

(٢) ابن السكيت: ترتيب إصلاح المنطق: ٢٠٤.

(٣) انظر: ابن الأنباري، الزاهر: ١٣١؛ والجوهري، الصحاح ٤: ١٣١٦.

من التشريع المحرّم من جهة ومن البدعة من جهة ثانية؟! هل ينسجم مفهوم أخبار من بلغ مع خلق عادات وتقاليد لا تُعلم خيريّتها مسبقاً في ظلّ الفضاء الإسلامي؟!

ب ـ أو أن يكون إنشاء استحباب جديد، وهو أيضاً غير مفهوم كما ألمحنا سابقاً؛ إذ كيف يكون فعلٌ ما غير مستحبّ ولا مصلحة فيه، لكن بمجرّد أن يأتي خبر عليه تصبح فيه مصلحة؟ فهذا شيء غير مفهوم عقلانيّاً.

نعم، الشيء المعقول هو تكميل المحرّكية أو جبر الاجتهاد الخاطئ بحيث يكون الفعل الوارد عليه الثواب معلوم الخيريّة مسبقاً بالمعنى العام للخيريّة، وهما يحملان موضوعاً واحداً مشتركاً هو الخبر غير الضعيف السند، لهذا لا معنى لسائر الاحتمالات في المقام، وإن كانت ممكنةً إمكاناً أوّلياً ثبوتيّاً.

وهذا الكلام جيّد وفقاً لمناخات فكريّة خاصة، ويكفي التشكيك الذي قد يجعل العقلاء متردّدين في إرادة هذه الأخبار لهذه المعاني، إلا إذا قيل: من أين نعرف أنّ هناك مفسدة في الاحتياط بكلّ هذه الروايات الضعيفة؟ إنّه مجرّد احتمال واجتهاد في مقابل النصّ. كما أنّه لا يُثبت هذا الكلام الاحتمال السابع، بل يحتمله ويحتمل السادس أيضاً، فلا يتعيّن السابع به، وإن كانت النقطة الأخيرة غير مضرّة بجوهر الموضوع.

وينتج عن ما تقدّم هنا وفي تحليل الاحتمال السادس، أنّ القدر المتيقّن من ضمّ أخبار الباب إلى بعضها على مسلك الوثوق، هو كون الخبر الذي وصلني يحمل ثواباً على شيء مفروغٍ عن خيريّته مسبقاً، بخيريّةٍ أعمّ من الاستحباب الشرعي الخاصّ، ومن ثمّ فكلّ مورد لا نُحرز خيريّته المسبقة عقلاً أو نقلاً بعام أو خاصّ، لا يكون مشمولاً لأخبار من بلغ، فإذا ضممنا هذه الفكرة لما تقدّم في المقيّد اللبّي آنفاً ـ ولو من باب كون هذا المقيّد مؤيّداً ـ أمكن استنتاج ما يلي:

إنّ أخبار من بلغ تريد تقديم وعد بالثواب ـ تكرّماً وتفضّلاً من الله تعالى ـ لمن بلغه ثوابٌ ما على عمل مفروغ الخيريّة النهائيّة فرديّاً واجتماعيّاً، فحفّزه على الاندفاع والفعل،

ثمّ تبيّن أنّ الثواب المشار إليه غير موجود في القانون الإلهيّ، فإنّ الله سيعطيه إيّاه، فضلاً عن إعطائه أصل الثواب المقرّر لذلك الخير.

وهذه النتيجة تعني أنّ كلّ فعلٍ من الأفعال يجب النظر إليه في ظرفه وبيئته وملابساته، فإذا توصّلنا ـ من خلال ضمّ النصّ إلى العقل ـ إلى خيريّته في لحظته، وورد فيه خبرٌ ضعيف فأقدمنا عليه طمعاً في الثواب المذكور في الخبر الضعيف فنكون مشمولين للوعد الإلهي، أمّا لو كان الفعل في لحظته مورد تشكيك في خيريّته، من حيث وجود مفاسد له في هذه اللحظة أو بهذه الكيفيّة، فهو ولو كان بعنوانه العام خيراً، لكن حيث إنّه لم يعد محرَز الخيريّة الآن، فلن يكون مشمولاً لأخبار من بلغ.

وعلى أيّة حال، يجب النظر في مختلف النتائج التي توصّلنا إليها للوصول إلى صيغة نهائيّة.

نتائج التحليل الإثباتي للمحتملات الثبوتيّة

هنا جملة استنتاجات يمكن ذكرها:

أوّلاً: لم يثبت بأيّ دليل معتبر، الاحتمال الأول ولا الثاني ولا الرابع؛ وعليه فلا دليل يُثبت قاعدة التسامح أو ما يقترب منها.

ثانياً: القدر المتيقّن من هذه الأخبار أنها تَعِدُ بالثواب الإلهي تفضّلاً وتكرّماً من المولى سبحانه على من فعل فعلاً ثبتت خيريّته سابقاً، إمّا الخيرية الشرعيّة الخاصة كثبوت وجوبه عنده أو استحبابه، أو الخيريّة الشرعيّة العامّة كثبوت حسنه بدليل عام لا بعنوانه الخاصّ، أو الخيريّة غير الشرعيّة مما تقتضيه الفطرة والعقل العملي والطبع الأخلاقي الإنساني، فالله يعطي الثواب ولو لم يكن هذا الثواب المذكور في الخبر ممّا قاله رسول الله واقعاً.

وهذا الوعد لا يوجد ما يؤكّد أنّه يتضمّن الترغيب في الإقدام على العمل بمطلق الخبر

الذي احتوى ثواباً؛ لأنّ هذه الأخبار يمكن أن تكون صدرت لأجل بيان قضيّة كلاميّة تتصل بقواعد الثواب الإلهي، وليست ناظرةً أصلاً لأيّ موضوع قانوني أو توجيهي، نعم يُعلم من العقل وعمومات النقل الحث على تحصيل الثواب الإلهي وحُسن ذلك، ولكنّ هذا غير دلالة أخبار من بلغ على الترغيب والحضّ، بل هي تبيّن موضوع حكم العقل والعمومات هنا لا غير.

ثالثاً: ليس في هذه الأخبار أيّ تقييد بأيٍّ من الأمور التالية:

أ ـ بالأخبار الضعيفة، بل هي شاملة لكلّ السبل العلميّة والظنيّة المعتبرة؛ لهذا فهي تجبر الاجتهادات الخاطئة أيضاً.

ب ـ بالمستحبات، بل هي تشمل حتى الواجبات التي بلغ ثوابٌ على فعلها، سواء ثبت وجوبها أيضاً بنفس الخبر الذي قدّم الثواب أو بغيره فقط.

ج ـ بقصد الانقياد والاحتياط ورجاء المطلوبيّة، بل هي شاملة لحصول هذا القصد وعدم حصوله، نعم ظاهر هذه الروايات أنّ الفعل جاء بقصد الثواب وطمعاً فيه ورغبة.

رابعاً: شمول هذه الأخبار للروايات الضعيفة لا إشكال فيه إذا تجاوزنا الملاحظات المذكورة في الاحتمالين: السادس والسابع، فإذا لم نتجاوزها لم تشمل الأخبارُ الروايات الضعيفة وإلا شملتها، بمعنى وجود وعد إلهي بالثواب تكرّماً إذا فعل الإنسان الفعل طمعاً في الثواب، ولو صادف الخبر الضعيف الواقع أخذ ثواب الواقع، والظاهر أنّ الروايات تعطيه ثواباً إضافيّاً؛ لاندفاعه نحو الفعل طمعاً في هذا الثواب الخاصّ.

وعليه، فلا تثبت أخبار من بلغ قاعدة التسامح، وغاية ما تثبت الوعد الإلهي بالثواب على تقدير الفعل مفروغ الخيريّة.

خامساً: كلّ ما تقدّم كان مبنيّاً على ثبوت أخبار من بلغ وحجيّتها، لكن حيث إنّنا لم نثبت هذه الأخبار من رأس بناءً على نظريّتنا في حجيّة الخبر الموثوق، ولا نطمئنّ بصدورها بعد أن كان عددها المحرَز لا يتخطّى أصابع اليد الواحدة بعد كون أغلبها

ضعيف الإسناد، فإنّ أصل هذه الروايات محلّ نظر من حيث الصدور كما بيّناه سابقاً، وبعض الملاحظات التفصيليّة المتقدّمة تزيد من التردّد في صدور هذه الأخبار، خاصّة عندما يتّسع معناها ونطاقها وتأثيرها؛ لأنّ خطورة موضوعٍ ما تستدعي كثرةً في صدور الروايات التي بصدده، لاسيما مخالفته لبناء العقلاء الذين لا يعملون بالأخبار الضعيفة.

رابعاً: تنبيهات قاعدة التسامح، المساحة والدوائر والنطاقات

بعد الفراغ عن القاعدة، لابدّ من النظر في تنبيهاتها، فهي من الأهميّة بمكان، ونذكرها بالترتيب، وقد اهتمّ علماء الأصول ببعض هذه التنبيهات فيما أهملوا بعضها الآخر، حتى أنّ مثل الميرزا النائيني في تقريرات فوائد الأصول، وكذا المحقّق الخراساني في كفاية الأصول وكثيرين غيرهما، لم يتعرّضوا لهذه التنبيهات إلا بإشارات طفيفة جداً، بل يبدي الميرزا النائيني أنّه لا أهميّة لهذه التوسعات والتنبيهات، فيما يعارضه في ذلك المحقّق الإصفهاني[1].

ولمّا كانت أغلب هذه التنبيهات تعبّر عن توسعة للأدلّة الواردة هنا ـ كما سيظهر ـ لهذا نفضّل تسميتها بالتوسعة أيضاً، قاصدين من هذا التعبير التوسّع عن حرفيّة النصّ وتخطّيه، سواء وافقنا على هذه التوسعة أم رفضناها.

يُشار إلى أنّ هذه التوسعات كلّها مبنيّة على أصل حجيّة أخبار من بلغ، وأغلبها إن لم يكن جميعها مبنيٌّ على قاعدة التسامح وثبوتها وفهمها من هذه الأخبار، ولهذا فهذه البحوث هي بالنسبة إلينا مبنائيّة، وإلا فهي برمّتها خارجة عن قناعاتنا الأوّليّة هنا.

التنبيه الأول: مديات شمول القاعدة لخبر الفاسق

إذا دلّت أخبار من بلغ على حجيّة الخبر الضعيف؛ فهي تُسقط شرط الوثاقة والعدالة

---

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٤١٦؛ ونهاية الدراية ٢: ٥٤٢.

من رجال السند؛ فتقع المعارضة بين مثل منطوق آية النبأ، ومنطوق أخبار من بلغ؛ فآية النبأ تحكم بعدم الأخذ بخبر الفاسق فيما أخبار من بلغ تجيز الأخذ بخبره في باب السنن.

وقد تقدّم سابقاً الحديث عن مسألة التعارض المستقرّ بالعموم من وجه بين هذين الطرفين وناقشناها، كما ناقشنا تعليقات مثل الميرزا النائيني عليها؛ فلا نعيد.

لكنّنا هنا لا نبحث بالضبط في هذه الجهة، بل نطرح تصويراً جديداً للعلاقة بين آية النبأ وأخبار من بلغ، طبقاً لإثبات الأخيرة قاعدةَ التسامح وإعطاء الحجيّة، إذ الظاهر من آية النبأ أنها تحذّر من العمل بخبر الفاسق؛ لما فيه من احتمال إصابة الآخرين بجهالة، أما أخبار من بلغ فليس فيها هذا التحذير، بل هي توحي بالتشجيع على هذا الأمر، وهنا قد يقال بأخصيّة أخبار من بلغ بالنسبة إلى أصالة عدم الحجيّة في خبر غير الثقة أو بحكومتها، وأخصيّة منطوق آية النبأ بالنسبة لأخبار من بلغ.

وتصوير الموقف أنّ دليل حجيّة خبر الثقة يعطي الحجيّة لخبر الثقة أو العدل، أما غير خبر الثقة فيبقى على أصالة عدم الحجيّة، وهنا تأتي أخبار من بلغ لتعطي الحجيّة لكلّ خبر حتى غير الثقة في باب المستحبات؛ والمقصود بذلك أنّها تقول: كلّ خبر يأتيك خذ به في مجال المستحبات، سواء رواه ثقة أم غيره أو رواه من لا تعرف حاله، فهذا هو مقتضى إطلاق أخبار من بلغ. وهنا يأتي دور منطوق آية النبأ ليقول: إنّ خبر الفاسق مطلقاً لا يصحّ، ومن الواضح أنّه أخصّ من أخبار من بلغ؛ لأنها تشمل كلّ خبر ضعيف قد ينشأ ضعفه من فسق راويه، وقد ينشأ من جهالة هذا الراوي، فأخبار من بلغ تعطي الحجيّة لكلّ خبر في السنن، سواء كان رواية مجهولاً أم فاسقاً، أمّا منطوق آية النبأ فيحكم بعدم الأخذ بخبر الفاسق، دون خبر مجهول الحال، ومعه فتقيِّد الآيةُ الأخبارَ، وتصبح قاعدة التسامح خاصّة بالخبر الذي لا يرويه من نعلم فسقه وعدم عدالته أو عدم وثاقته، بحيث يشهدون عليه بالكذب، وتشمل خصوص الروايات التي ينشأ ضعفها من جهالة أحد رواتها على الأقلّ، وهذا تقييد هام في القاعدة، ولهذا عنونّاً هذا التنبيه بشمول القاعدة

لخبر الفاسق، ولم نعنونه بشمولها للخبر الضعيف.

ولتحليل الموقف من هذا الكلام نقول: تارةً ننظر لأخبار من بلغ أنّها تريد إعطاء الحجيّة للخبر الضعيف، ونظرها خاصّ لذلك في باب المستحبّات، وأخرى ننظر لأخبار من بلغ في ضوء ما توصّلنا إليه من الإطلاقات الموجودة فيها للخبر الصحيح ولغير باب السنن، وهنا:

أ ـ أمّا على التقدير الأوّل، يفترض القول إمّا بحكومة أخبار من بلغ على آية النبأ، فهي متأخّرة عنها زماناً وناظرة إليها فتُسقطها في باب المستحبات، أو نقول بأنّ آية النبأ وإن أسقطت حجيّة خبر الفاسق، لكنّها قيّدت بذلك إطلاقات حجيّة مطلق الخبر أو نحو ذلك، فالصورة على الشكل التالي:

١ ـ هناك مثل آية النفر وغيرها تعطي الحجيّة لمطلق الخبر في الواجبات والسنن، وجاءت أخبار من بلغ تؤيّد مفاد مثل هذه الآيات في باب السنن، أمّا آية النبأ فقيّدت بمنطوقها إطلاق آية النفر، لتحصره في خبر العادل أو الثقة، وهنا مجيء أخبار من بلغ ـ بعد تقييد آية النبأ لآية النفر ـ معناه إخراج باب المستحبّات عن هذا التقييد، ليعود لآية النفر إطلاقها في خصوص باب المستحبّات.

وأمّا قضيّة التمييز بين خبر الفاسق وخبر مجهول الحال، فمرجعه إلى أنّ عدم حجيّة خبر مجهول الحال كانت بسبب عدم إحراز شرط العدالة فيه، فإذا قلنا بأنّ الحجيّة أعطيت لكلّ خبر خرج منه خبر الفاسق، كان المفترض في مجهول الحال أن يكون حجّةً؛ لعدم إحراز مانع حجيّته، وهو الفسق، ومعه نبقى مع أخبار من بلغ في خصوص خبر مجهول الحال، ويكون هناك تقييد متبادل، فأخبار من بلغ تقيّد آية النبأ في باب المستحبّات، وآية النبأ تقيّد أخبار من بلغ بغير صورة العلم بالفسق، وتكون النتيجة لصالح الإشكال المتقدّم.

لكن لو تمّ هذا الكلام لم نعد بحاجة لأخبار من بلغ، حيث يكفي إطلاق آية النفر

حينئذ، لإعطاء الحجيّة لخبر مجهول الحال.

٢ ـ إذا أبطلنا دلالة مثل آية النفر ـ كما هو الصحيح ـ وقلنا بأنّ دليل حجيّة خبر الواحد هو مفهوم آية النبأ أو الإجماع أو السيرة، فهنا أصالة عدم حجيّة الظنّ تُسقط حجيّة مطلق الأخبار الظنّية، خرج منها ـ بهذه الأدلّة ـ خصوص خبر الثقة؛ لعدم إحراز حجيّة غيره هنا؛ فيبقى الباقي غير حجّة، من هنا لم يكن خبر مجهول الحال حجّةً؛ لعدم إحراز حجيّته وهو الوثاقة، فإذا جاءت آية النبأ بمنطوقها دلّت على عدم حجيّة خبر الفاسق، وعند مجيء أخبار من بلغ، تأخذ كلّ الروايات الضعيفة في باب المستحبّات الحجيّةَ، فتُخرجها جميعاً عن تحت قانون عدم الحجيّة، وهنا تُقدّم أخبار من بلغ على مثل آية النبأ وغيرها، بأنّها أخصّ؛ لاختصاصها بالمستحبّات، وهذه أخصيّة موضوعيّة مقدَّمة على الأخصيّة الحكميّة الموجودة في آية النبأ، كما هو مبنى العرف، فإنّ العرف يفهم من أخبار من بلغ إخراج باب المستحبّات عن تحت قانون الحجيّة، وبعد إخراجه لا معنى لتقييد أخبار من بلغ بقوانين الحجيّة هذه أو ببعضها، فإنّه بعيدٌ عرفاً. فالصحيح تقدّم أخبار من بلغ إمّا للحكومة أو للأخصيّة مطلقاً، في خبر الفاسق وخبر مجهول الحال.

ب ـ وأما على التقدير الثاني؛ فأخبار من بلغ شاملة للخبر الصحيح وغيره في باب المستحبات وغيره، وهنا إذا لم نقيّد أخبار من بلغ بقيد ذكر الثواب، واعتبرناه مجرّد إشارة إلى بيان الحكم الشرعي الشامل لمطلق الأحكام، فلا شك أنّ منطوق آية النبأ ـ وكذا الإجماع وغيره ـ سيقيّد إطلاق أخبار من بلغ، وستكون خاصّة بحالة عدم العلم بالفسق أو بحالة العلم بعدم الفسق؛ وأما إذا قيّدناها بباب الواجبات والمستحبات أو قيّدناها بحالة اشتمال الخبر على ذكر الثواب على أساس خصوصيّةٍ في القيد الأخير ـ وإن لم تكن خصوصيّةً مفهومةً للعرف والعقلاء ـ فهنا لا يبعد انطباق تمام ما قلناه قبل قليل هنا، فحتى في باب الواجبات يصبح الخبر الضعيف حجّةً؛ لتقييد أخبار من بلغ لسائر الأدلة بعد كونها أخصّ منها موضوعاً.

هذا، إلا إذا قلنا بأنّ هذا التقييد معلوم البطلان في الواجبات ولو من حيث إنّ بضعة روايات من هذا النوع لا يمكنها الوقوف بوجه الارتكاز المتشرّعي والعقلائي القاضي بشرط الوثاقة في باب الواجبات وأمثالها، ولعلّ هذا بنفسه شاهد على بطلان فرضيّة دلالة أخبار من بلغ على حجيّة الخبر الضعيف.

التنبيه الثاني: شمول القاعدة للترك

وقع بحثٌ بين بعض علماء الأصول، في أنّ قاعدة التسامح هل تشمل باب المكروهات، وهو الباب الذي فيه رجحان الترك وكراهية الفعل والعمل أو أنّها مختصّة بباب المستحبّات ورجحان الفعل؟

منشأ هذا التساؤل هنا أنّ أخبار من بلغ ظاهرةٌ في إعطاء ثوابٍ على فعلٍ معيّن، بقرينة «فعمله»، ومعه لا يبدو منها الشمول لمورد المكروهات، وإلا كان من المناسب أن يقول: من بلغه ثوابٌ على عملٍ أو ترك فعلٍ فعمله أو تركه.. وهو أمرٌ غير موجود في أيٍّ من الروايات هنا لا الضعيفة ولا الصحيحة، وهذا يعني اختصاص القاعدة بباب المستحبات، وعدم شمولها للمكروهات.

بل ذكر السيّد الصدر أنّه وفقاً لذلك سوف لن تشمل أخبار من بلغ الروايات الدالّة على استحباب ترك شيء[1]. من هنا انقسم العلماء في هذه القضيّة إلى فريقين، ونسب الشيخ الأنصاري وصاحب الفصول إلى المشهور القول بالشمول[2].

وهذا الإشكال تامٌّ لو بقينا مع المعنى الحرفي للجملة؛ لكنّ العديد من العلماء رأوا أنّ الإنصاف هو الشمول للمكروهات، إمّا بتنقيح المناط أو بإلغاء خصوصيّة الفعل عرفاً، بمناسبات الحكم والموضوع، فيشمل الموردُ المكروهات أيضاً، أو بكون دليل الكراهة

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٣٦؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٢.

(٢) انظر: الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٦٠؛ والفصول الغرويّة: ٣٠٥.

يدلّ على الثواب على الترك، أو عموم ألفاظ: الفضيلة والخير والشيء الواردة في بعض الأخبار، أو أنّ ترك المكروه مستحبّ، أو للإجماع[1].

وأغلب هذه الوجوه ضعيفة نوقش فيها، وقد رفضها السيدان الروحانيّان وغيرهما بمناقشات مقبولة في الجملة، حاصرين القاعدة ـ كما هو رأي السيد الكلبايكاني والسيد الخوئي وغيرهما[2] ـ بأخبار المستحبات؛ فإنّ لسان الأخبار أنّه فعل هذا الفعل فكان له أجره، فكيف تدلّ على ترتب الثواب على الترك، حتى يكون دليل الكراهة مخبراً عن ترتب الثواب على الترك؟ بل لا يعلم أنّ دليل الكراهة يرتّب الثواب على الترك فقد يكون الأمر مجرّد نتائج وضعيّة، وفهم الثواب غايته أنّه عقلي لا بالدلالة العرفيّة من خطاب الكراهة، بل لو رتّب الثواب على الترك ثبت استحباب الترك لا كراهة الفعل، وتنقيح المناط هنا كيف عرفنا قطعيّته؟ وما ورد بلفظ الفضيلة ضعيف السند، بل هو مذيّل بقوله: وعمل بها، الظاهر في الفضيلة في الفعل، وهذا الذيل يجيب أيضاً عن تعبير الخير والشيء، فيحصرهما بالفعل لا بالترك، كما أنّ ترك المكروه ليس مستحبّاً، وأمّا الإجماع فلم يثبت، بل هو معلوم المدركيّة[3].

ولكنّ الصحيح هو الشمول، لكن لا لأجل ما ذكر، على صحّة بعضه في الجملة، وإنّما لأنّ العرب لا يلحظون في الفعل العنصر الوجودي فقط، فعندما لا يساعد شخص آخر يقال له: لم فَعلتَ هذا؟ وعندما يسكت شخص عن ظالم يقال: هذا العمل غير منطقيّ

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٣٦؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٢؛ والأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٦٠؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٣ ـ ٥٤٤.

(٢) انظر: الكلبايكاني، كتاب الحج ٢: ٣٠٢؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٣٣٥؛ والخوانساري، جامع المدارك ٥: ١٩٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٣ ـ ٥٤٤ (وإن قبل أخيراً بالشمول)؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٣٣٥؛ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ٣٣٦؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٢.

وهو مرفوض، فهذا التفكيك بين الحيثيّة الوجوديّة والعدميّة في الأمور القصديّة ـ دون التروك غير الملتفت إليها حال تحقّقها ـ غير واضح عند مراجعة اللغة في روحها العفويّة العرفيّة بعيداً عن الذهنيّة الفلسفيّة التدقيقيّة، بلا حاجة إلى تنقيح المناط ولا غيره؛ ولعلّ هذه التعبيرات منهم تكشف عن هذا الوجدان اللغوي الذي أشرنا إليه.

فالصحيح شمول هذه الأخبار للفعل والترك مطلقاً (مع تحقّق وإحراز مفهومم ترتب الثواب على الفعل أو الترك)، ومعه فتشمل القاعدة بابَي: المستحبات والمكروهات معاً، فانتظر.

كراهة الفعل أو رجحان الترك؟ مطالعة نقديّة لمقاربة السيد الصدر

طرح السيد محمّد باقر الصدر هنا بحثاً حول أنّ أخبار من بلغ لو شملت باب الترك، فهل تُنتج حكماً بكراهة الفعل أو أنّها تُعطي فقط رجحان الترك؟

ذهب الصدر في مقام الجواب عن هذا السؤال إلى أنّها لا تُنتج الكراهة، بل تُعطي فقط رجحان الترك؛ وذلك أنّ قاعدة التسامح إمّا أن ترجع إلى إعطاء الحجيّة للخبر الضعيف، كما هو الاحتمال الثبوتي الأوّل المتقدّم، أو ترجع إلى إثبات الاستحباب الثانوي، كما هو مفاد الاحتمال الثبوتي الرابع المتقدّم، وعلى كلا هذين التقديرين لا ينتُج الحكم بالكراهة؛ وذلك:

أ ـ أما على جعل الحجيّة؛ فلأنّ أخبار من بلغ تعطي الحجيّة على فرض بلوغ الثواب لا أكثر، وهذا معناه إثبات رجحان الترك الجامع بين الرجحان الذاتي للترك ـ وهو الاستحباب ـ والاستحباب العرضي للترك، من حيث إنّ الترك نقيضٌ للمكروه الذي هو مرجوح؛ لكنّها لا تُثبت الكراهة في الفعل بعنوانها.

ب ـ وأمّا على جعل الاستحباب الثانوي؛ فلأنّ أخبار من بلغ ظاهرة في أنّها تريد تأسيس حكم واحد، فإذا قلنا بأنّها تُثبت الاستحبابَ على تقدير مجيء خبر في الحثّ على

فعل، والكراهةَ في مورد مجيء خبر في الحث على الترك، كان ذلك موجباً لإنتاجها حكمين وسنخين من التشريعات، وهو مخالف لظهورها في إنتاج سنخٍ واحد.

وعليه، فلا يُستفاد من أخبار من بلغ سوى رجحان الترك لا كراهة الفعل[1].

وكلام السيد الصدر كلّه يبدو لي مخالفاً للفهم العرفي للمسألة؛ لأنّه:

إذا كان الهدف من أخبار من بلغ إعطاء الحجيّة للخبر الضعيف، فهذا معناه أنّ تعبير الثواب فيه لم يعد مقصوداً إلا بنحو كنائي، ومجرّد إشارة إلى إعطاء الخبر الضعيف للحجيّة، فلا معنى بعد ذلك للجمود على حرفيّة تعبير الثواب، كما هو واضح.

بل حتى لو جمدنا على هذه الحرفيّة ما المانع أن يثبت الثواب على ترك المكروه، ويكون القصد هو كراهة الفعل؟ أفلا تجتمع كراهة الفعل مع أخذ الثواب على تركه، فإذا أثبتنا في المرحلة السابقة ـ كما هو المفروض ـ عدم وجود خصوصيّة للفعل والترك، وأثبتنا أنّ تعبير الفعل يشمل حالات الترك أيضاً، لم يعد عرفيّاً القول: إنّ الثواب إذا أُعطي على الترك دلّ على رجحان الترك لا كراهة الفعل، لاسيما وأنّنا نجزم بأنّ روايات الترك كثيرة بحيث يبعد فيها جميعاً محبوبيّة الترك وعدم مبغوضيّة الفعل، هذا مضافاً إلى إمكان أن تأتي رواية ظاهرة في النهي عن فعل نهيّاً كراهتيّاً ومرفقة بالوعد بالثواب لو تركه الإنسان، فبناءً على الحجيّة يغدو هذا الخبر حجّةً، وهو ظاهر في النهي، فكيف نحمله على رجحان الترك دون مبغوضيّة الفعل وهو مخالف لظاهره؟

يُضاف إليه ما ذكره أستاذنا السيد محمود الهاشمي، من أنّه بناءً على نظريّة الحجيّة هنا، تكون أخبار من بلغ بصدد المحافظة على الأحكام الواقعيّة، فهي كما تحافظ على المستحبّ تحافظ على المكروه، وهذا لا ينسجم مع رجحان الترك[2].

وإن كان بإمكان السيّد الصدر الجواب عن خصوص إشكال السيد الأُستاذ بأنّ صيغة

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١٣٢؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ١٣٢، الهامش رقم: ١.

أخبار من بلغ تُعطي رجحان الترك، وهي بذلك تحافظ على الأحكام المكروهة، فمصبّ الإرادة شيء ومصبّ الاعتبار شيء آخر، ولا ملازمة بين صيغة الحكم الظاهري الشكليّة وبين روحه ومحصّله النهائي في المحافظة على الحكم الواقعي خارجاً.

وأمّا إذا كان الهدف من أخبار من بلغ، إعطاء الاستحباب الثانوي، فأيّ مانع أن يكون هدفها الإشارة إلى ظهور حكم ثانوي بعد البلوغ يتناسب وما هو مضمون البلوغ؛ فإذا كان رجحانَ فعلٍ جاء حكمٌ استحبابيّ، وإذا كان مبغوضيّة فعلٍ جاء حكم كراهتي، فأخبار من بلغ تُعْلِمُنَا أنّ الحكم الثانوي يأتي على طبق ما أفادته الأخبار الضعيفة، لا أنّ الحكم يُنشأ الآن بنفس أخبار من بلغ حتى لو لم يحصل بلوغٌ لأحد، حتى يلزم أن تَجعَل نفسُ الرواية حكمين مما يكوّن مخالفةً لظاهرها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ مفاد أخبار من بلغ هو ثبوت حكم ثانوي مترتب على البلوغ من سنخ المضمون نفسه الذي بلغ عليه الثواب، وهذا كفيلٌ لوحده بإنتاج الاستحباب في موردٍ والكراهة في موردٍ آخر، دون لزوم إنتاج تعبير دلالي واحد لمعنيين مختلفين، فلاحظ.

التنبيه الثالث: شمول القاعدة للخبر الثابت كذبه

المقصود بهذا التنبيه أن نعلم وجداناً أو بدليل ظنّي معتبر، كذبَ هذا الخبر الضعيف الذي شملته قاعدة التسامح، فهل تظلّ القاعدة ساريةَ المفعول أو لا؟

هنا توجد حالتان:

الحالة الأولى: أن نقطع بكذب هذا الخبر قطعاً وجدانيّاً وعدم صدوره عن النبيّ بالتفصيل، وهنا تارةً نبني على أنّ مفاد القاعدة حجيّة الخبر الضعيف؛ وأخرى على إفادة الاستحباب الثانوي:

أ ـ فإذا بُني على الأوّل، لا معنى لجعل الحجيّة لهذا الخبر معلوم الكذب وجداناً؛ لأنّه ليس فيه ملاك الطريقيّة بالنسبة للقاطع حتى يتمّم كشفه، ولا هو بالحاكي عن الواقع أو يحتمل إصابته له عنده حتى يكون مورداً للاحتياط والتزاحم الحفظي، فهو خبرٌ نعلم أنّه

لا مساس له بالشريعة، فما هو معنى إعطاء الحجيّة له شرعاً وعقلائيّاً؟! وتعبير (ولو لم يكن رسول الله قد قاله) الوارد في بعض الأخبار، يبيّن واقع الحال، ولهذا لم يقل: (ولو كان يعلم أنّ رسول الله لم يقله).

هذا كلّه، إلا إذا أصرّ شخص أن يقول بأنّ الشارع يعلم بخطأ القاطعين بكذب الأخبار الضعيفة في جميع قطوعاتهم أو غالبيتها الساحقة؛ ولهذا جعل الحجيّة للخبر الضعيف معلوم الكذب من باب الاحتياط والتزاحم الحفظي، لا من باب تتميم الكشف!

من هنا، لا دليل على شمول القاعدة للمعلوم الكذب تفصيلاً، بل حتى بعض العلماء الذين تساهلوا في أمر هذه القاعدة وجعلوها تشمل حتى التاريخ، شرطوها بعدم العلم بالكذب، مثل النراقي الوالد، كما ينقل عنه ولدُه المحقّق أحمد النراقي في عوائد الأيام[1].

نعم، يمكن تصوّر إعطاء الحجيّة للخبر الضعيف ولو كان مظنون الكذب أو متساوي الصدق والكذب، كما نقله النراقي عن والده[2]، خلافاً للشيخ البهائي الذي لم يمانع من شمول القاعدة للخبر المتساوي لا المظنون الكذب[3]؛ لأنه يبدو من أخبار من بلغ أنّها تريد التساهل في هذا الأمر، فلا يوجد أيّ محذور ثبوتي أو إثباتي من شمولها للخبر المظنون أو المساوي أو الموهوم، شرط أن لا يصل إلى حدّ اليقين أو الاطمئنان بعدم صدوره أو إرادته من المولى.

يُضاف إلى ذلك، أنّ ظاهر الرواية أنّ الإنسان اندفع ببلوغ الثواب إليه نحو العمل (فعمله)، وهذا لا ينسجم مع حالة القطع بعدم الصدور؛ لأنّه لا ينسجم مع المحركيّة

---

(١) انظر: عوائد الأيام: ٧٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البهائي، الأربعون حديثاً: ٣٨٨؛ وانظر: الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٥٧؛ والسبحاني، رسالة في قاعدة التسامح: ٧٨.

نحو الفعل، فهو يخالف أيضاً الظهور في الحديث، كما يُلمح إليه ـ أي النقطة الأخيرة ـ السيد الصدر نفسُه[١].

وعليه، فلا تشمل أخبار من بلغ المعلوم الكذب لوجود مشكلة في ذلك.

ب ـ وأما على المبنى الثاني (الاستحباب الثانوي)، فلا توجد مشكلة ثبوتيّة في معقوليّة شمول أخبار من بلغ للمعلوم الكذب؛ لأنّ المفروض أنّ البلوغ أخذ موضوعاً لمجيء الحكم الثانوي، لا كاشفاً عن هذا الحكم، حتى إذا بطلت الكاشفيّة لم يعُد معنى لثبوت الحكم الثانوي.

لكن ـ مع ذلك ـ توجد مشاكل إثباتيّة تمنع عن شمول القاعدة، وفقاً لهذا المبنى أيضاً، وبعض هذه المشاكل يطال الحالة على المبنى الأوّل أيضاً، وهي:

أوّلاً: دعوى انصراف أخبار من بلغ عن الخبر المعلوم الكذب، بمعنى أنّ العرف حينما يقرأ هذه الأخبار يتبادر إلى ذهنه منها تلك الروايات الضعيفة التي يحتمل صدقها وكذبها، لا التي يقطع بكذبها، وقد كنّا بيناً سابقاً أنّ ذيل الرواية (وإن لم يكن رسول الله قد قاله)، لا يراد منه العلم التفصيلي بعدم قول النبي، وإنّما العلم الإجمالي أو الإشارة إلى واقع الحال بصرف النظر عن العلم بذلك.

ثانياً: ما ذكره السيّد الصدر ـ كما تقدّم آنفاً ـ من أنّ ظاهر الأخبار تفرّع العمل على بلوغ الثواب، أي هي تفترض أنّ الذي وصله الخبر اندفع نحو العمل نتيجة هذا الخبر نفسه، وهو فرض غير معقول في صورة القطع بالكذب، فتكون هذه الصورة خارجة عن الرواية من البداية بصرف النظر عن تفسيرنا لأخبار من بلغ.

هذا، ويمكن جعل كلام الصدر مؤيّداً لفرضيّة الانصراف المشار إليها في النقطة الأولى، كما يمكن أن نضيف إلى كلامه قرينة ثانية لتأييد الانصراف، وهي تعبير (التماس ذلك الثواب أو طلب قول النبيّ)، الوارد في بعض روايات الباب، فإنّه لا يوجد معنى

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٣٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٤٦.

معقول للالتماس مع حالة العلم بالكذب عادةً.

وبهذا يظهر أنّ أخبار من بلغ ـ كيفما فسّرناها ـ لا تشمل أو لا يُحرز شمولها للخبر المعلوم الكذب وجداناً.

الحالة الثانية: أن يحصل لدينا علمٌ تعبّدي بكذب هذا الخبر الضعيف، وليس علماً حقيقيّاً وجدانياً، فالخبر الضعيف ما يزال محتمل الصدق، نعم ورد خبر صحيح السند يدلّ على عدم وجود الاستحباب، فالخبر الصحيح السند والمعتبر وإن لم يجعلنا نقطع بكذب الخبر الضعيف، لكنّه حجّة تعطي علماً تعبديّاً بعدم الاستحباب، فهل هذا العلم التعبّدي يجعل الخبر الضعيف بحكم المعلوم الكذب تعبّداً لا وجداناً، مما يجعل أخبار من بلغ غير شاملة له كما لم تشمل المعلوم الكذب وجداناً أو لا؟

لعلّ المعروف بين الباحثين في قاعدة التسامح هو عدم شمول أخبار من بلغ للخبر الذي قامت حجّة على خلافه، لكنّ جماعة من العلماء ذهبوا إلى شمول القاعدة لهذه الحالة، وقالوا: إنّ إطلاق أخبار من بلغ يشمل حالة وجود خبر صحيح على عدم الاستحباب[1].

قد يقال بالشمول؛ وذلك أنّ الإطلاقات سارية المفعول، ولا موجب لتقييدها، فإذا عنت قاعدة التسامح إعطاءَ الحجيّة فهي تعطي الحجيّة للخبر الضعيف، فيُصبح خبراً صحيح السند حكماً، وتقع المعارضة بينه وبين الخبر الصحيح من الأوّل، وأمّا على نظريّة الاستحباب الثانوي فأوضح؛ لأنّه بمجرّد وصول الخبر الضعيف إلى العبد يأتي استحبابٌ ثانوي، دلّ عليه دليلٌ معتبر السند، وهو أخبار من بلغ نفسها، فتقع المعارضة حينئذٍ بينها وبين الخبر الصحيح السند من الأوّل، ويمكن القول بتقديم أخبار من بلغ؛

(١) انظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠١ ـ ١٠٢؛ والصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٤٦ ـ٥٤٧؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٥٨، ١٦٤ ـ ١٦٥.

لأنّ مفادها في رتبة العنوان الثانوي.

لكن قد يقال في المقابل: إنّ الخبر الصحيح السند يجعل الظنّ علماً بالاعتبار، ببركة دليل حجيّة الخبر، بناء على مسلك جعل العلميّة والطريقيّة، فإذا دلّ الخبر الصحيح على عدم استحباب فعلٍ، فقد صار عندي علمٌ تعبّدي بعدم الاستحباب، وبعد العلم التعبّدي، يتقدّم هذا الخبر الصحيح على الضعيف بالحكومة؛ لأنّ حجيّة الخبر الضعيف هنا مرهونة بعدم العلم بالبطلان، وقد علمنا بالبطلان علماً تعبّدياً فيلغي بالتعبد والاعتبار موضوع اعتبار الخبر الضعيف، فيسقط عن الحجيّة.

لكنّ هذا الكلام ـ لو تأمّلناه ـ قد يقال فيه بأنّه إقرار بالحجيّة، ثم فرض وجود حكومة؛ لأنّه لا معنى لعلاقة الحكومة بين دليل حجّة وآخر غير حجّة، فهذا معناه صيرورة الخبر الضعيف حجّةً، ثمّ حكومة الخبر الصحيح عليه.

إلا أنّ الصحيح أنّ المعارضة هنا قامت بين دليل حجيّة الخبر الصحيح، ونفس أخبار من بلغ التي هي دليل حجيّة الخبر الضعيف، فدليل الحجيّة يجعل الخبر الصحيح علماً تعبّديّاً، فينفي به موضوع أخبار التسامح نفياً تعبديّاً، فليست هذه المناقشة هنا إقراراً بحجيّة الخبر الضعيف.

وقد يناقش هذا الكلام هنا:

١ ـ بما ذكره الصدر، من أنّ أخبار من بلغ لم يرد فيها قيد عدم العلم، حتى ينفي الخبر الصحيح ذلك؛ ليُثبت تعبّداً العلمَ بالخلاف، بل ورد فيها تفرّع العمل عل بلوغ الثواب، وهو أمرٌ تكويني حاصل حتى مع ورود خبر صحيح السند[1].

لكن هذا الكلام من السيد الصدر مردود:

أوّلاً: إنّه لا يُشترط في تحديد موضوع مسألةٍ ما ملاحقة فقرات الرواية لفظاً فقط، بل يمكن استشمام الموضوع من السياق الروحي المحيط بالخبر وموضوعه؛ فمثل أخبار من

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٤٦ ـ ٥٤٧؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٦ ـ ١٣٧.

بلغ يفهم منها كلّ إنسان عُرفي أنّ الخبر الضعيف غير معلوم الحال؛ ولا يشمل صورة الخبر المعلوم الحال، كما بيّنا في حالة الانصراف المتقدّمة على مستوى العلم بالبطلان، فهناك شرط ضمني في موضوع هذه الأخبار، وهو تردّد حالها، بمعنى عدم الجزم بكذبها، فيكون عدم العلم مأخوذاً في موضوع أخبار من بلغ. هذا على مبنى القوم.

ثانياً: لو سلّمنا إشكال الصدر، لكنّ حلّه للمشكلة غير واضح؛ لأنّه يعتبر ظاهرة التفرّع على البلوغ ما تزال قائمة، ونحن نقرّ بها بوصفها إمكاناً، لكنّنا لا نقرّ بها إقراراً عقلائيّاً عرفياً؛ فإنّ الرواية عطفت بالفاء، أي أنّه اندفع نحو العمل بوصول خبر الثواب إليه؛ ونحن نسأل: هل يندفع الإنسان العقلائي والمتشرّعي عادةً نحو فعلٍ وصله خبرٌ ضعيف على استحبابه، فيما جاءه خبرٌ صحيح على عدم استحبابه؟! نعم يمكن أن يفعله، لكنّ حالة الاندفاع التي تتحدّث عنها أخبار من بلغ غير محرزة في مثل المقام، فالمفترض على نظريّة الصدر أن يشكّك في حصول اطمئنان بالشمول في حالة معارضة الخبر الصحيح.

٢ ـ إنّ أصل نظريّة العلميّة والطريقيّة غير ثابتة، كما بيّناه في مباحث حجيّة خبر الواحد من كتابنا حجيّة الحديث، فأدلّة حجيّة خبر الواحد لا تريد إعطاء العلميّة التعبدية، فالمبنى باطل؛ فلا معنى للحكومة هنا.

من هنا، فالصحيح في مناقشة شمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف المعارض بخبر صحيح السند أن يقال بالانصراف، لاسيما مع التماس الثواب وقرينة التفريع بالفاء على بلوغ الثواب الظاهر في الاندفاع طمعاً في الثواب، فإنّه مع معارضة خبر صحيح لآخر ضعيف تحصل حالة تراجع للاندفاع، ويرى العرف أنّ الإطلاق اللفظي البدوي، وإن شمل هذه الحال، غير أنّ التأمّل يوجب الشكّ في فهم العرف لهذا الإطلاق.

وليس الأمر خاصّاً بمعارضة خبر صحيح، بل القضيّة عندنا هي الانصراف عن الموارد التي لا يحصل فيها اندفاع تلقائي نحو الفعل، كما لو ورد خبر ضعيف بثواب ووردت عشرة أخبار ضعيفة تكذّبه، فنحن لا نحرز ولا نطمئنّ بقيام إطلاق في هذه

الأخبار لهذه الموارد، وهكذا.

والأوضح من هذا كلّه، أن يدلّ الدليل المعتبر على حرمة هذا الفعل أو وجوب الترك ونحو ذلك، ولو بعموم أو إطلاق؛ لأنّ ظاهر أخبار من بلغ ـ أو فلنقل: القدر المتيقّن منها ـ ما جاء عليه الثواب بلا مجيء عقاب عليه، أي أنّ الفعل ليس فيه شبهة عقاب، وإن كان الوقوف على التفسير الثبوتي الأوّل ـ وهو إعطاء الحجيّة ـ لا يمنع من ذلك، على أساس أنّ الخبر الضعيف يُصبح حجّة، فيخصّصُ المطلقَ والعامَّ المحرِّمين حينئذ، كما أنّه على الاحتمال الثبوتي الرابع يصبح الاستحباب بعنوان ثانوي، والثانوي لا يواجهه الأوّلي، بل يتقدّم عليه، فمقتضى مثل هذه النظريات هو الأخذ بالخبر الذي دلّ إطلاق أو عموم على حرمة مورده أو ثبوت العقاب عليه، مع أنّ الوجدان العرفي لا يرى اطمئناناً في شمول أخبار من بلغ لمثل هذه الحالات، بل هي منصرفة عنها؛ لما قلناه.

كما أنّه لو كان مستند قاعدة التسامح هو دليل الاحتياط العقلي أو الإجماع، لا الأخبار، فإنّه لا يعلم بشمول هذا الدليل لهذا المورد، بل هو خلاف الاحتياط عقلاً، كما هو واضح.

وعليه، فالحقّ ما ذهب إليه أمثال المحقّق الإصفهاني والسيد الخوئي هنا[1]، من المنع عن شمول القاعدة لما ورد الدليل المعتبر على تحريمه، بصرف النظر عن دليلهما.

والنتيجة عدم إحراز شمول القاعدة للخبر الضعيف الذي يُعلم بكذبه وجداناً أو دلّ دليلٌ معتبر على نفي استحبابه، أو على عكس استحبابه، مثل حرمته، ونحو ذلك، بلا فرق بين كون القاعدة مُنتجة للاستحباب النفسيّ الأولي أو الثانوي.

التنبيه الرابع: تأسيس القاعدة لجواز الإفتاء

يقصد بهذا التنبيه الحديث عن أنّه إذا وصل للفقيه خبرٌ ضعيف السند دالٌّ على

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٧؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٣١٠.

الاستحباب، فهل يمكنه أن يُفتي لغير المجتهد بالاستحباب، مع أنّه ـ أي غير المجتهد ـ لم يصله هذا الثواب، أو لا؟ وبعبارة أخرى: ما هي الصيغة القانونيّة المفترضة لفتوى الفقيه الناتجة عن قاعدة التسامح؟

قد يقال بالتفصيل هنا(١)، بناءً على النظريّة التي نختارها في تفسير أخبار من بلغ:

أ ـ فإذا بنينا على أنّها تعطي الحجية للخبر الضعيف، فقد يقال: إنّه بذلك يصبح الخبر حجّةً مثل الخبر الصحيح السند، فيعمل المجتهد بهذا الخبر، ويحقّ له أن يُفتي على أساسه، فكأنّ أخبار من بلغ تصبح مثل آية النبأ، تُعطي الحجيّةَ للخبر، فكما أنّه في الخبر الصحيح لا يصحّ للمقلِّد أن يأخذ الخبر الصحيح ويعمل به إلا إذا بلغ مرتبة الاجتهاد، كذلك الحال في الخبر الضعيف الذي مُنح الحجية ببركة أخبار من بلغ. وعليه وطبقاً لهذا المسلك يصحّ الإفتاء بالاستحباب؛ فأخبار من بلغ هي دليلُ حجيّة الخبر الضعيف.

لكن قد يقال في المقابل بأنّ موضوع الحجية في أخبار من بلغ هو من بلغه الخبر، ودعوى نيابة المجتهد عن المقلِّد، فيكون وصول الخبر إليه بمنزلة وصوله إليه، فيكون حجّةً عليه أيضاً، فيفتي المجتهد بالحجيّة في حقّه.. غير مقنعة؛ إذ لا دليل على النيابة أيضاً(٢).

وهذا الكلام تامّ إلا إذا قال القائلون بالاحتمال الثبوتي الأوّل، بأنّ معنى فهمنا لأخبار من بلغ هو أنّها تعبير كنائي عن جعل الحجيّة، ومن ثمّ لا تكون هناك أيّ خصوصيّة لمفهوم البلوغ ونحو ذلك بهذه الطريقة، فهي لسان جعل الحجيّة لا غير.

ب ـ وأما إذا بنينا على أنّ أخبار من بلغ تُعطي الاستحبابَ الثانوي، فهنا لا يحقّ له الإفتاء؛ لأنّ المفروض أنّ الاستحباب الثانوي متفرّعٌ على تحقّق موضوعه؛ لأنّ كلّ حكم

(١) انظر أصل القول بالتفصيل: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨١؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٠٧؛ ومنتقى الأصول ٤: ٥٣٠.

(٢) انظر: الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

تابعٌ لموضوعه، وموضوعُ الاستحباب الثانوي هو البلوغ، وهذا المكلّف لم يحصل عنده البلوغ، فكيف يثبت له الاستحباب الثانوي مع عدم تحقّق موضوعه في حقّه؟! وكيف يُفتي الفقيهُ له بالاستحباب مع عدم تحقّق موضوعه له؟ نعم، يجوز للفقيه أن يُفتيَ له بأنّه إذا بلغه ثواب على عملٍ استحبّ له ذلك العمل؛ لأنّ هذا هو مفاد أخبار من بلغ المعتبرة السند.

لكن، توجد هناك محاولات لإبراز جواز الإفتاء مطلقاً على تمام الآراء في فهم قاعدة التسامح، وجملة منها صار واضحاً ممّا أسلفناه، وأهمّها: إنّ نفس فتوى المجتهد كافية في تحقّق عنوان البلوغ؛ لأنّ المجتهد حينما يُفتي فإنّ مطالعة المقلّد لفتواه يصدق عليها أنّه بلغه ثواب على عمل، تماماً كما بلغه الثواب بقراءة الرواية من كتاب تفصيل وسائل الشيعة أو صحيح البخاري، وأما من لم يصله هذا الإفتاء، فلا قيمة لهذه الفتوى في حقّه.

وقد حاول السيد الصدر الجواب هنا بأمور[1]**، لا أجد حاجةً للإطالة فيها، والصحيح في الجواب** إنكار صدق عنوان البلوغ على البلوغ بفتوى المجتهد كما سيأتي، إن شاء الله تعالى، كما أنّ الكلام في أنّه هل يجوز له إطلاق الإفتاء دون تبيين ذلك أو لا؟ من حيث إنّه يوحي بكون متعلّق الاستحباب هو نفس الفعل لا الفعل البالغ عليه الثواب ولو بنفس الإفتاء، فالمسألة لها صلة بإخبار الفقيه ـ بصرف النظر عن مفهوم الفتوى ـ بالاستحباب، فإنّ ظاهر إطلاق الإفتاء (مقابل تقييده بقيد البلوغ) أنّ هذا الحكم هو مستحبّ في نفسه في الشريعة، وفقاً لفهم هذا الفقيه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، وهذا إخبار غير مطابق للواقع في نفسه بصرف النظر عن مقلّديه؛ فإنّه يُطلق خبراً عن الشريعة يشمل غير مقلّديه أيضاً كما هو واضح، وإن كان الجانب العملي من الإفتاء سوف يختصّ بمقلّديه، فتأمّل جيداً.

فالصحيح أنّه بعد إنكار قاعدة التسامح يبطل مجال الإفتاء بالاستحباب مطلقاً، وأمّا

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٥٤٧ ـ ٥٥٢.

مع الأخذ بها فتصحّ الفتوى مطلقاً على المبنى الأول (جعل الحجيّة والاستحباب النفسي الأوّلي) لو بني على التعبير الكنائي وإلا فلا، دون الرابع (الاستحباب الثانوي)، نعم يمكن للفقيه أن يضمّن رسالته العمليّة إخباراً عن الرواية التي ذكرت الثواب، وبهذا يحقّق للقارئ المقلّد له موضوع الاستحباب الثانوي، فيُفتي له به مبنيّاً على اطلاعه على الرواية نفسها أو على مضمونها.

التنبيه الخامس: شمول القاعدة لفتوى الفقيه

يعدّ هذا البحث مهماً على مستوى تحديد نطاق قاعدة التسامح، ففي بعض الأحيان لا نجد روايةً على حكمٍ شرعيّ معيّن أو ثوابٍ ما ولو ضعيفة السند، لكنّنا نجد فتوى لأحد الفقهاء أو لبعضهم أو لمشهورهم في استحباب شيء عندهم أو في قيام إجماع عليه، فهل يمكننا القول بأنّ بلوغ هذه الفتوى لي يصدق معه أنّه بلغني ثوابٌ على عملٍ أو لا؟

هذه التوسعة ـ أي لو قبلنا بالشمول لفتوى الفقيه المجرّدة، فيما وصلنا، عن أيّ خبر أو رواية ولو ضعيفة جدّاً ـ هذه التوسعة إذا تمّت ستُدخل في قاعدة التسامح ضمن حساباتنا الكتبَ الفقهيّة؛ لأنّنا سننظر فيها، فأيّ فتوى باستحباب أمرٍ أو كراهته سوف نأخذ بها ونعتبرها بمثابة (بلغني ثواب على عمل)، بلا فرق بين أن يكون من بلغه هذه الفتوى هو الفقيه أو المقلّد، على الاختلاف في المعنى الرابع والأوّل لقاعدة التسامح، كما هو واضح.

وقد انقسم العلماء إزاء هذه التوسعة إلى اتجاهات:

١ ـ اتجاهٌ رفض التوسعة مطلقاً، وقيل: إنّه الأكثر.

٢ ـ اتجاهٌ قَبِلَ بها، ورأى المورد مصداقاً لقاعدة التسامح.

٣ ـ اتجاهٌ فصّل بين ما إذا كانت فتوى الفقيه إخباراً أو إنشاءً.

بل إنّ بعضهم قبل بمطلق الظنّ بالاستحباب؛ إذ الظنُّ بلوغٌ[١]، وإن نسب الإصفهانيُّ نفيَ القول الأخير إلى الإماميّة[٢].

ومن الواضح أنّه لو قلنا بأنّ بلوغ الثواب خاصّ بالبلوغ المطابقي دون الالتزامي، فلا معنى لهذا البحث، إلا إذا صرّح الفقيه بترتيب الثواب.

ومستند القائلين بهذه التوسعة أنّ فتوى الفقيه نحوُ إخبارٍ عن وجود هذا الحكم في الشريعة وصدوره، فيصدق أنّه بلغني ثواب على عمل نتيجة ذلك، ولو بشيء من الملازمة.

لكنّ الصحيح عدم شمول القاعدة إطلاقاً لفتوى الفقيه؛ وذلك أنّ الظاهر من أخبار من بلغ أنّها بصدد الحديث عن بلوغ ثواب عن النبيّ، وفتوى الفقيه لا يصدق عليها ذلك عرفاً؛ لأنّها ليست رواية، فالأخبار خاصّة بالمنقول عن النبي وأهل بيته، لا بمواقف الناس الآخرين ولو كانوا من المجتهدين؛ لأنّ إفتاء الفقيه قد يكون ناتجاً عن بعض المقاربات التي لا علاقة لها بجانب الحديث الشريف بالضرورة، كما ذهب إليه بعض فقهاء الإماميّة في مستند استحباب الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة بكونها حسنة في

(١) انظر مواقفهم في: الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٢؛ والنراقي، عوائد الأيام: ٧٩٨؛ ومحمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٦؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠، ٣٥١؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨٦؛ والأصول (٢): ٥٠٢ ـ ٥٠٣؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٢ ـ ٥٤٣؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤٢١؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٩؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٠ ـ ٥٣١؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٣٩؛ ومنتهى الأصول ٢: ٢٩٤؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٩٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٠؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٢٤٢؛ وصادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٢: ٣٠٨؛ وفقه الصادق ٦: ١٠٣.

(٢) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٦.

ذاتها وراجحة.

بل إنّ كون فتوى الفقيه إخباراً حسيّاً ـ كما هو ظاهر أخبار من بلغ، خلافاً لمثل السيد الروحاني[1] ـ غير معلوم كما تقدّم سابقاً عند الحديث عن الخبر الحسّي والحدسي، ولهذا لا يقال بأنّ فتوى الفقيه ـ بما هي فتوى فقيه ـ خبرٌ مرسل، نطبّق عليها قواعد الأخبار المرسلة، وحيث إنّ روايات الباب ظاهرها بلوغ ثواب عن النبي فمفادها المتيقّن وصول روايات نبويّة تخبر حسّاً، ولو مع إرسال، بالأمر عن النبيّ، فمن الغريب القول بشمول أخبار من بلغ لفتوى الفقيه.

بل ربما يقال بأنّه يلزم ـ لو صحّ هذا ـ الأخذ بكلّ ما يقوله علماء الأديان الآخرون حول ثواب أعمال حسنة أو ما يقوله علماء الأخلاق من الترغيب في أعمال حسنة، فالحقّ أنّه لا ينبغي تحميل مثل نصوص من بلغ أكثر مما تتحمّل.

وأمّا ما ذكره السيد الحكيم من أنّ نصوص المقام تختلف عن نصوص حجيّة خبر الواحد؛ لأنّها إن حملت على الانقياد فهو يناسب العموم للخبر الحسي والحدسي، وإن حملت على حجيّة الخبر للثواب أو استحباب العمل على مقتضاه، كانت أدلّة تعبّدية لا تصلح السيرة لتقييدها. نعم ، ما تضمن من النصوص تقييد البلوغ بكونه عن النبي قد يوهم الاختصاص بالحسّي؛ لإشعاره بالإشارة إلى الروايات المتعارفة، إلا أنّ مناسبة العموم للارتكاز تقتضي إلغاء خصوصيّتها عرفاً[2].

فهو غير مقنع؛ فإنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً غير مفهوم، والفهم العرفي المنسبق هو الحاكم هنا، لا التحليل الذاتي لطبيعة الموضوع، فالعرفي هو الخصوصيّة، وإلغاؤها إلغاءٌ بأمرٍ تحليلي، فتأمّل جيداً.

نعم، لو أحرزنا أنّ فقيهاً ما يفتي بمتون الروايات، كما قيل في مصنّفات الفقه المأثور

(١) انظر: منتقى الأصول ٤: ٥٣١.

(٢) انظر: المحكم في أصول الفقه ٤: ١٥٥.

ككتابي المقنع والهداية للصدوق، تمّ الأمر ولا إشكال، ولو شُكّ فلا يُحرز ثبوت موضوع الحجيّة، فلا تجري قاعدة من بلغ، وأصالة الحسيّة لم تثبت، كما حقّقناه سابقاً في هذا الكتاب. كما أننّا لو أحرزنا أنّ فتوى هذا الفقيه بالاستحباب لم تنطلق من حديث شريف، بل انطلقت من استنتاج عقلي مثلاً، ففي هذه الحال لا يكون مشمولاً للقاعدة حتماً مطلقاً.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ مدرك القاعدة هو الأخبار، وكذا الإجماع؛ لكونه القدر المتيقّن منه، أمّا لو جعلنا مدركها حُسن الاحتياط عقلاً، فلا شكّ في شمولها لفتوى الفقيه، بل لمطلق الظنّ غير المنهيّ عنه، كما ألمح إلى ذلك الشيخ الأنصاري[1].

التنبيه السادس: شمول القاعدة لأخبار المذاهب الإسلاميّة

ليست أخبار السنن وأمثالها منحصرةً ـ كما هو واضح ـ بما ورد في الكتب الشيعيّة، كما لا تختصّ بما ورد في الكتب السنّية أو الإباضيّة؛ من هنا طُرح بحثٌ هنا في الوسط الشيعي يدور حول تحديد الرقعة التي تستوعبها أخبار من بلغ من الأحاديث، فهل تختصّ بأحاديث المذهب الذي نؤمن به أو تتعدّاه إلى مذاهب سائر المسلمين، فإذا قال الإمامي بعدم الاقتصار على أخبار الإماميّة ورواياتهم فهذا يعني أنّنا سوف نُدخل في الحسبان أخبار الزيديّة والإباضيّة والإسماعيليّة وأهل السنّة، سواء في مصادرهم المعتمدة عندهم أم غيرها، كالصحيحين وغيرهما، وإذا كان الشيعي يبني على ضعف روايات أهل السنّة فسيغدو من الممكن له الأخذ بهذه الروايات ـ ولو ضعيفةً ـ بفضل قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

وقد انقسم العلماء هنا إلى ثلاثة اتجاهات:

---

(١) انظر: الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٥٩.

الاتجاه الأوّل: اتجاه مال إلى التعميم، وأنّ الصحيح هو شمول قاعدة التسامح للأخبار الأخرى أيضاً، بل نسب المجلسيّ ذلك إلى الأصحاب[١]. مما يفيد اشتهار هذا الأمر.

ومستند هذا الفريق هو الإطلاق الموجود في الروايات هنا، حيث لم تتقيّد بأن تكون تلك الأخبار الدالّة على ثوابٍ من رواية مذهبٍ معيّن، رغم اشتهار روايات المذاهب في تلك الفترة.

بل يمكننا إبراز قرينة إضافيّة أيضاً وهي ذيل أخبار من بلغ؛ الذي ذكر حالة ما إذا لم يقله النبيﷺ، فإنّه مع عدم ذكره لأهل البيت ـ رغم أنّ المشتهر في الوسط الإمامي ـ هو رواياتهم أكثر بكثير من روايات النبي نفسه، سوف يعزّز فرضيّة الشمول لأخبار أهل السنّة، إن لم نقل بأنّ أخبار من بلغ لها نظر إلى رواياتهم.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه المنع عن تعميم أخبار من بلغ لروايات أهل السنّة؛ لوجود مقيّدٍ لها، وهو ما دلّ من الأخبار الشيعيّة على الأمر بترك أهل السنّة وكتبهم وروایاتهم وآرائهم، فمع هذا الردع من الأئمّة، كيف يمكن الأخذ بأخبارهم الضعيفة نتيجة روايات من بلغ؟! بل نقيّد هذه بهذه.

وهذا التقييد الذي يُبرزه هذا الفريق، سبق أن ناقشناه مفصّلاً في البحث عن حجيّة أخبار أهل السنّة، في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، وقلنا: إنّه لم تثبت رواية معتبرة تؤكّد هذا المبدأ، نعم أهل البيت رفضوا الأخذ بآرائهم وأفكارهم وأخبارهم التي تخالف الحقّ، لا إسقاط حجيّة خبر غير الشيعي كما أسلفناه، وأعتقد أنّ العلماء الشيعة لو صحّت عندهم رواية سنداً في المصادر السنّية لأخذوا بها. إذاً فلا مقيّد في البين هنا، فنبقى على الإطلاق.

بل يمكن التشكيك في هذا التقييد من ناحية أخرى، وهي أنّ أخبار النهي عن الأخذ بروايات أهل السنّة مطلقة، بينما أخبار من بلغ خاصّة بحال السنن، فتكون أخصّ من

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٧.

تلك فتقيّدها، إلا إذا قيل بإبائها عن التقييد! بل إنّه على مسلك الاستحباب الثانوي يكون بلوغ الخبر السنّي مجرّد موضوع لثبوت استحبابٍ ثانوي ببركة أخبار من بلغ، لا ببركة الخبر السنّي، وهذا لا يوجب جعل الحجيّة لخبر أهل السنّة أو الأخذ به أصلاً، كما هو واضح، بخلاف ما لو قلنا بأنّها بصدد جعل الحجيّة للخبر الضعيف؛ فإنّها تخالف ما دلّ على النهي عن الأخذ برواياتهم لو قيل به، خلافاً للمحقّق النراقي الذي لم يعتبرها مخالفةً بقول مطلق[1].

الاتجاه الثالث: ما ذهب إليه بعض العلماء، منهم صاحب الفصول[2]، وهو التردّد في الأمر وعدم الجزم به.

إلا أنّنا نرى أنّه بعد انعقاد الإطلاق في الأخبار، لاسيما بقرينة ما قلناه، لا موجب للتردّد، حيث لا مقيّد، فإنّ أقصاه ضعف روايات أهل السنّة، والمفروض إمكان الأخذ بالأخبار الضعيفة طبقاً لقاعدة التسامح. والقول بكون أخبار أهل السنّة في السنن كلّها مقطوعة الكذب مكابرةٌ ومجازفة.

بل قد يمكن هنا توسعة المجال أكثر لنأخذ بروايات أهل الأديان الأخرى عن الأنبياء عليهم السلام، إلا إذا قيل بالقطع ببطلانها، أو بحصول نسخ شامل لشرائع من قبلنا، أو بانصراف أخبار من بلغ عن روايات غير المسلمين، ولو بقرينة الذيل الذي يتحدّث عن رسول الله، ولم يُجَب عنه بأنّ القطع ببطلانها لا منشأ له، والنسخ في الشرائع السابقة نسخاً كليّاً محلّ نظر، والانصراف موقوف على فهم الخصوصيّة النبويّة، فإذا قيل بأنّه مجرّد مثال لمطلق المعصوم المخبر عن الله أمكن التعميم.

التنبيه السابع: شمول القاعدة للإخبار الخالي عن الثواب

من الواضح أنّ أخبار من بلغ تتحدّث عن الروايات الدالّة على الثواب، لكنّ واقع

(١) انظر: عوائد الأيّام: ٧٩٥.

(٢) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٠٦.

الروايات السُنَنِيَّة التي بين أيدي المسلمين يكشف عن أنّ أخبار السنن لا تشتمل جميعها على الثواب، بل بعضها يدلّ على طلب أو استحباب الفعل فقط، فيقول: السواك سنّة مثلاً، أو عليك بالسواك، وفي هذه الحال يقع تساؤلٌ عن مدى شمول أخبار من بلغ لهذا النوع من الروايات الذي لا يشتمل على ذكر الثواب، فليست كلّ الكتب مثل كتاب ثواب الأعمال للشيخ الصدوق كما هو واضح.

مقتضى الأخذ بطبيعة النصّ هو الوقوف عند الأخبار الحاكية عن الثواب، إلا أنّ جمعاً من العلماء عمّم لمطلق أخبار السنن؛ وذلك على أساس أنّ الإخبار عن الثواب تارةً يكون بالصراحة، كأن يقول لك: إذا فعلت كذا وكذا فلك ألف حسنة، وأخرى يكون بالالتزام، كأن يقول لك: هذا الفعل مرغوبٌ فيه أو مندوب أو مستحبّ أو افعله ونحو ذلك، فإنّه وإن كان مدلوله المطابقي هو طلب الفعل والترغيب فيه، غير أنّه من حيث المدلول الالتزامي يتحدّث عن وجود ثوابٍ عليه، ولو لم يصرّح بذلك؛ لأنّ الفعل المندوب يثبت عليه ثوابٌ عند الله تعالى؛ فيصدق أنّه بلغني ثوابٌ على هذا الفعل ولو بالدلالة الالتزاميّة[1].

وهذا الكلام عرفيٌّ بعيد عن التكلّفات العقليّة؛ فالناس لا يميّزون هنا، بل يرون أنّ الذي يخبرك باستحباب شيء يُخبرك بأنّ عليه الثواب؛ لمركوزيّة العلاقة بين المستحبّ والثواب في الوعي الديني.

لكن يمكن هنا الحديث عن ثلاث عقبات دون تتميم هذا الفهم العرفي:

العقبة الأولى: في بعض الحالات قد لا نُحرز أنّ هذا المستحب أو المكروه يراد من فعله أو تركه أو يقف خلف فعله أو تركه ثوابٌ أخروي؛ إذ قد تكون له حيثيّة دنيويّة بحتة من حيث بعض آثاره الحسنة؛ أو يكون هذا المكروه رافعاً لبعض النتائج السيّئة عن شيء ما دون أن يترتّب عليه ثواب، وهذا متوقّع الحصول في مثل السنن الواردة في القضايا المادية

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: هداية المسترشدين ٣: ٤٦٩؛ والفصول الغرويّة: ٣٠٦.

كالأطعمة والأشربة والتخلّي ونحو ذلك.

فهنا إذا قلنا بعدم شمول أخبار من بلغ للثواب الدنيوي كما سيأتي إثباته، فلا تكون هذه الروايات ـ مع عدم إحراز دلالتها الالتزاميّة على الثواب الأخروي ـ مشمولةً لأخبار من بلغ، وإلا كانت مشمولةً، وهذا أمرٌ جدير بالانتباه.

العقبة الثانية: إنّ الإخبار عن استحباب فعلٍ يلازمه الإخبار عن الثواب عليه، لكنّ ظاهر أخبار من بلغ محوريّة الإخبار عن الثواب الظاهرة في كون مصبّ الدلالة المطابقيّة هو هذا، لا أنّه من اللوازم، ومعه فتكون الأخبار غير المصرّحة بذكر الثواب خارجةً عن ظاهر الأخبار في الباب.

وقد أُجيب هنا بتنقيح المناط، وعدم القول بالفصل، وجريان الطريقة على عدم التمييز وغير ذلك[1].

لكنّ هذا الجواب غير محقّق؛ فمن أين نُحرز المناط أو أنّه لا فصل هنا، وعدم القول بالفصل مسألة قد تخضع للاجتهادات التي رآها العلماء لا غير.

من هنا فلعلّ الأفضل في الجواب هو القول بأنّ ذكر الثواب لم يكن لموضوعيّته، بل لتفسير سبب قيام المكلّف بالعمل، فكأنّ الحديث يريد أن يبيّن بأنّ موضوع القضيّة هو أن يبلغك شيء عن المولى فتندفع طمعاً في تحصيل رضاه ومثوبته، وبهذا نحن أصلاً لا نحتاج لفكرة بلوغ الثواب بقدر ما نجد أنّ المركز هو بلوغ ما لأجله يقوم العبد بالعمل طامعاً في ثواب المولى، فإذا قُبل سلب الخصوصيّة بهذا اللحاظ تمّ الجواب، وإلا فالعقبة الثانية محكّمة؛ من حيث إنّ الحديث من أوّله إلى آخره يدور مدار فكرة الثواب ومآلاتها.

العقبة الثالثة: إنّ أخبار من بلغ موضوعها بلوغ الثواب، وهو غير متحقّق هنا ولو بالدلالة الالتزاميّة؛ إنّما المتحقّق بالدقّة هو حكم عقل العبد بالثواب لمعرفته بحال المولى

---

(١) انظر: هداية المسترشدين ٣: ٤٦٩.

ونظام ثوابه وعقابه، وهذا غير أنّ نفس الخبر يخبر التزاماً بالثواب، فقد أُخبرك بوجود غبار في الخارج، وأنا لا أعلم بأنّك مصاب بمرض ضيق التنفّس، فلا يكون المدلول الالتزامي لكلامي هو: لا تخرج للخارج فإنّه يؤذيك، بل أنت تأخذ مفاد كلامي وترتب عليه أثراً؛ لعلمك بكبرى أنّك تتأذى من الغبار، فهذا لازم المخبَر به، لا أنّه لازم الخبر، ولا أنّه إخبار باللازم، فلم يبلغك هنا ثواب، بل بلغك استحبابٌ، وعقلك استنتج الثواب من الدليل الخارجي.

والجواب: تارةً بما تقدّم في الردّ على العقبة الثانية لو تمّ، وأخرى بصدق عنوان البلوغ بضمّ مفاد الخبر مطابقةً لمفاد الكبرى المأخوذة من سائر النصوص الدينيّة، فيقال عرفاً: بلغني ثواب على عمل، وذلك من خلال هذه الرواية الضعيفة مع نصوص إنّ الله يُثيب على فعل المستحبّ.

وهذا الجواب مبنيٌّ على أن يكون المراد بما بلغ أصل الثواب، أمّا لو كان مراد أخبار من بلغ بلوغ مقدارٍ معيّن من الثواب، وبالتالي فمن عمل العمل أخذ ذلك المقدار، استحكم الإشكال هنا بعد عدم كون الرواية الواصلة متضمّنة لمقدارٍ من الثواب بعينه، فتأمّل جيداً.

بل حتى لو بُني على أنّ المراد هو أصل الثواب، لا يظهر من أخبار من بلغ سوى أنّ الثواب البالغ قد بلغ بنفس الإخبار الواصل الذي قد لا يكون مطابقاً لقول النبي واقعاً، ولا يظهر منه الشمول لمثل هذا المورد المركّب من جزءين أحدهما الصغرى الآتية من الخبر الذي ينسب شيئاً للنبيّ، والكبرى الآتية من مكان آخر، فعلى مسلك الوثوق لا نرى هذا هو القدر المتيقّن من مجموع أخبار الباب.

فالصحيح عدم إحراز شمول القاعدة للحاكي عن الثواب بالالتزام، والأرجح هو التوقّف عن القول بالشمول، إلا فيما لو قامت قرينة خاصّة في موردٍ ما، وإن كانت النفس

ما تزال تميل للشمول.

التنبيه الثامن: شمول القاعدة لأخبار العقاب

وافقنا فيما مضى على شمول القاعدة لأخبار المستحبّ والمكروه، كما وافقنا على شمولها للأخبار الحاكية عن الثواب بالدلالة الالتزامية العرفية ولو في الجملة؛ لكنّ السؤال يكمن فيما لو دلّ خبرٌ على وجود عقابٍ على شيء أو مفسدة دنيويّة في شيء، فهل تشمله القاعدة أو لا؟

هذا البحث يختلف عن البحث في مبدأ شمول القاعدة للمكروه؛ فإنّ لسان الرواية في المكروهات هو النهي عن شيء دون بيان أنّ عليه العقاب، بل قد تبيّن ثواباً على تركه بعد النهي عنه، لكنّ السؤال هنا: ماذا لو أتت رواية عقابيّة فهل تكون مشمولةً للأخبار هنا؟

ولابدّ لي أن أشير هنا إلى ارتباط هذا البحث بالتنبيه التاسع الآتي، فلاحظ.

الصحيح عدم إحراز الشمول؛ لأنّنا لا نُحرز من لسان هذه الروايات وجود إطلاق روحي مضموني، فضلاً عن القطع بعدم وجود إطلاق لفظي شكلي، فلعلّ الروايات تريد تخصيص المسألة بأخبار الترغيب دون الترهيب، وهو أمر معقول عقلائيّاً، خاصّة وأنّها تقع على خلاف الأصل في الحجج، بل على الاستحباب الثانوي الأمر أكثر وضوحاً، ومعه لا نُحرز شمول الأخبار للروايات العقابيّة، فالصحيح عدم الشمول.

التنبيه التاسع: شمول القاعدة لأخبار الوجوب والحرمة

لا نواجه في بعض الأحيان روايةً ضعيفة تتحدّث عن استحباب شيء أو كراهته، وإنّما خبراً ضعيفاً يقضي بوجوب شيء أو حرمته، أي أنّ الخبر هذا يكون ظاهراً في الوجوب، ولو كان صحيح السند لأفتينا على طبقه بالوجوب، أو يكون ظاهراً في الحرمة، ولو كان تامّ السند مثلاً لأفتينا على طبقه بالحرمة، بل ربما يكون مثل هذا الخبر صريحاً في الوجوب

أو الحرمة وليس ظاهراً فقط، لكنّه ضعيف السند، ففي هذه الحالة هل يمكن الأخذ بالخبر الدالّ على الوجوب والقول بأنّه يحثّ على الفعل، لكن حيث كان ضعيف السند لا نأخذ به على مستوى الوجوب، وإنّما نُثبتُ به الاستحباب أو لا؟ وهكذا الحال على صعيد خبر الحرمة في تحصيل الكراهة منه.

وليس المراد هنا أنّنا نحمل الرواية الدالّة على الوجوب، على الاستحباب مثلاً، وإن كانت توحيه بعض عبارات الفقهاء، بل المراد أنّ النتيجة تكون هي الاستحباب كما سوف نرى من خلال طبيعة الأدلّة، وقد ألمح إلى ذلك غير واحد[١].

ومن الواضح هنا أنّنا لو قبلنا التوسعة هذه إلى أخبار الوجوب والحرمة الضعيفة السند، لدخلت كلّ الروايات التي تركها البحث الفقهي في باب الواجبات والمحرّمات ـ من حيث أصل الدلالة على الحكم ـ في قاعدة التسامح، وهذا ما سيضاعف رصيد هذه القاعدة ويوسّع مساحتها.

ظهرت هنا اتجاهات ثلاثة:

أ ـ اتجاهٌ مال للتوسعة والشمول[٢]، وهو ما نسبه صاحب الفصول إلى المشهور[٣].

ب ـ واتجاهٌ آخر رفض هذه التوسعة، ولم يقبل بشمول القاعدة لهذه الأخبار.

ج ـ واتجاهٌ ثالث فصّل بين الواجب والحرام، فقبل بأخبار الواجب دون الحرام[٤].

قد يستدلّ هنا لصالح شمول القاعدة لهذا المورد بعدّة أدلّة، أبرزها:

الدليل الأوّل: إنّ الوجوب حقيقة مركّبة من طلب الفعل والمنع من الترك، ومفاد أخبار من بلغ عدم الحاجة لصحّة السند في أخذ حيثيّة طلب الفعل، فلمّا كان الخبر ضعيفاً لم يمكن الأخذ بحيثيّة المنع من الترك، فتبقى حيثيّة طلب الفعل على حالها مشمولة

---

(١) انظر: مشارق الشموس: ٣٤؛ والأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) انظر: مفاتيح الأصول: ٣٤٩؛ ومشارق الشموس: ٣٤؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٣٣٥.

(٣) انظر: الفصول الغروية: ٣٠٥.

(٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

لأخبار من بلغ، ومن ثمّ ينتج عندنا أنّ الفعل مطلوب، ولكنّه لم يمنع عن تركه، وهذا هو معنى الاستحباب.

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ خاصّ بالواجبات، لكن ربما يمكن تعميمه للمحرّمات بالقول بأنّها مركّبة من طلب الترك والمنع عن الفعل، فنترك حيثيّة المنع ونبقى مع حيثية إرادة الترك.

وقد نوقش هذا الكلام بمنع كون الوجوب مركّباً من جزئين، بل هو حقيقة بسيطة[1]، وقد ذكر المحقّق الإصفهاني هنا أنّ حقيقة الوجوب إذا كانت المعاني البسيطة، فالبالغ معنى بسيط غير قابل للثبوت بحدّه، والقابل للثبوت بحدّه، أي الاستحباب، لم يبلغه، وحيث إنّ البلاغ هو الوجوب بحدّه، فالثواب اللازم له هو الثواب اللازم للمحدود بحدّ خاص لا مطلق الثواب. والمعنى البسيط البالغ وإن كان قابلاً للتحليل إلى مطلق الطلب الجامع وحدّه، إلا أنّ ذلك المعنى الجامع التحليلي لا يستقلّ بالجعل حتى يكون الجامع مجعولاً[2]، وسيأتي مزيد تعليق.

الدليل الثاني: إنّ الأخبار الدالّة على الوجوب تتضمّن الإخبار عن الثواب على هذا الشيء الواجب، كما أنّ الأخبار الدالّة على الحرمة تتضمّن الإخبار عن الثواب على تركه، والإخبار عن الثواب إخبارٌ عن الاستحباب، فنأخذ بهذا الإخبار الثاني ليكون موضوعاً لجريان قاعدة التسامح، ونترك الإخبار عن العقاب المتضمّن في الدلالة على الوجوب. والتبعيض في المدلولات غير مرفوض[3].

ونوقش هذا الدليل من قبل المحقّق السيد محمّد الروحاني، بأنّ ظاهر أخبار من بلغ هو أنّ الفعل جاء بداعي تحصيل الثواب، وهو أمر مفقود في مجال الواجبات؛ لأنّ فاعل

(١) انظر: لنكراني، قاعده تسامح در ادلّة سنن: ١٣٨، ١٣٩.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٥٤٥.

(٣) راجع: الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٣٣٥.

الفعل إنّما يفعله فراراً من العقاب. أو فقل: إنّ أخبار من بلغ لا تشمل ما لسانه الواجبات والإلزاميّات أصلاً؛ لأنّ الواجبات ليس فيها وعدٌ بالثواب، بل هي تتضمّن ـ التزاماً ـ الوعيد بالعقاب على تقدير الترك، فيكون هذا قرينة صارفة لأخبار من بلغ عن هذا الباب بعد اختصاصها بالوعد بالثواب، لأنّ ظاهرها الفعل بداعي الثواب[1].

إلا أنّ هذه المناقشة في غير محلّها؛ وذلك:

أ ـ إنّ الكثير من الواجبات يقوم بها الإنسان بداعي الرغبة في الجنّة وتحصيل الثواب، حتى لو كان في قرارة نفسه له داعٍ آخر أيضاً وهو الفرار من العقاب، لكنّ وجود داعٍ ثانٍ لا ينفي أنّه أقدم في كثير من الموارد على فعل الواجب بداعي تحصيل ثواب الله وجنّته.

نعم، يجري هذا الكلام في الخبر الدالّ على الحرمة، والمراد استفادة الكراهة منه بأخبار من بلغ؛ وذلك أنّ الداعي لترك المحرّمات عادةً هو الفرار من العقاب لا الحصول على الثواب[2].

بل يمكن التعليق هنا بشيءٍ من الترقّي، وذلك أنّ التفكيك بين طلب الثواب والفرار من العقاب في باب أفعال العباد هو تفكيك دقّي؛ لكنّ الوعي الديني والمتشرّعي العام قائم على أنّ الفرار من العقاب معناه دخول الجنّة، وطلب الثواب معناه الابتعاد عن النار، فمن يترك الحرام يريد أيضاً دخول الجنّة بذلك، والنصوص الدينيّة كما تتحدّث عن العقاب في مورد فعل المحرّمات، تتحدّث عن الثواب في مورد التورّع عن المحرّمات أيضاً، فالذهن الديني العام يداخل بين المفهومين، لأنّه لا ثالث لهما، على ما هو السائد عند جمهور الناس، بل على ما هو التحقيق.

ب ـ ما أورده بعض المعاصرين، وحاصله أنّ السيد الروحاني تصوّر أنّ الفاعل هنا

---

(١) انظر: الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

(٢) انظر: لنكراني، قاعده تسامح در ادلّة سنن: ١٣٩ ـ ١٤٢.

يُقدم على الفعل بداعي الوجوب، مع أنّ هذا ليس مفروضاً في مسألتنا أصلاً، كلّ ما هو مفروض أنّ الخبر الدالّ على الوجوب دالٌّ على الثواب على الفعل، وهذا كافٍ في تحقيق مصداق تشمله أخبار من بلغ[1].

إلا أنّ هذا الإيراد على السيد الروحاني في غير محلّه؛ لأنّ السيد الروحاني يريد أن يفسّر طبيعة العلاقة بين (بلغه) و (فعمله)، الواردة في مفروض أخبار من بلغ، فعندما يكون الخبر دالاً على الوجوب، فإنّ مفروض أخبار من بلغه هو اندفاعه نحو الفعل بداعي الثواب، بينما واقع الحال عندما يكون الخبر دالاً على الوجوب أو الحرمة هو صيرورة الاندفاع بداعي الفرار من العقاب، فيكون خارجاً عن مفروض ومشروط أخبار من بلغ.

ج ـ إنّ الأخبار هنا مطلقة من حيث وجود توعّد بالعقاب، مضافاً إلى الوعد بالثواب أو لا، فيصدق في مورد الواجبات الوعد بالثواب أيضاً، فلا وجه لمثل هذا التقييد بكون أخبار من بلغ مختصّة بالوعد بالثواب.

والتحقيق هنا أنّ العبرة ليست بالاستحباب أو الكراهة أو الوجوب أو الحرمة بعناوينها، بل المهمّ أن ننظر إلى الرواية في كونها تُخبر ـ ولو بالدلالة الالتزامية العرفيّة ـ على الثواب على فعل أو ترك ما، فإذا صدق عليها ذلك جرت فيها قاعدة التسامح، بصرف النظر عن طبيعة المضمون بعد ذلك، نعم يفترض ـ كما قلنا ـ أن لا تكون هذه الأخبار أخباراً عقابيّة غير ثوابيّة.

وهنا تارةً نبني على الاحتمال الثبوتي الأوّل (الحجيّة)، وأخرى نختار الاحتمال الثبوتي الرابع (الاستحباب الثانوي):

١ ـ فإذا بنينا على الأوّل، كان المفترض ـ بعد إحراز كون الرواية مما يصدق عليه عنوان (بلوغ الثواب) ولو بالالتزام العرفي ـ صيرورة الرواية حجّة معتبرة ببركة أخبار من بلغ،

(١) المصدر نفسه: ١٣٩ ـ ١٤٠.

وبعد أخذها الاعتبار تصبح بمثابة التامّ سنداً، وعندها نأخذ بدلالتها، حتى لو كانت وجوبيّةً أو تحريميّة؛ لأنّ المفروض صيرورة الخبر حجّةً صدوراً، لا أنّ حجيّته الصدوريّة مقيّدة بدلالة الاستحباب أو بالحكم بالاستحباب، وإنما تقيّدها منحصرٌ بصدق عنوان أنّه يبلغ بها ثوابٌ على عمل؛ فهذا هو المأخوذ في لسان أخبار من بلغ.

ويلزم على ذلك حجيّة الكثير، ليس من أخبار السنن فقط، بل أخبار الواجبات والمحرّمات، فتثبت الكثير منها بأخبار ضعيفة السند! وعلى القائلين بالمبنى الأوّل الالتزام بهذه النتيجة، ولعلّ هذه النتيجة تضيف منبّهاً جديداً على بطلان هذا الاحتمال، وقد يكون ألمحنا إلى هذه النقطة سابقاً.

نعم، لو فسّر المبنى الأوّل هنا بغير معنى جعل الحجيّة للخبر الضعيف، وإنّما بمعنى جعل الاستحباب في مورده، بصرف النظر عن توسّط مفهوم الحجيّة ـ كما ناقشناه سابقاً ـ لصحّ القول بأنّ مُفاد هذه الأخبار هنا هو مجرى قاعدة التسامح، لكنّه لا ينتج سوى الاستحباب أو الكراهة.

٢ ـ وأمّا إذا بنينا على الاحتمال الرابع، لم يثبت في كلّ الموارد سوى استحباب ثانوي أو كراهة ثانويّة، بصرف النظر عن مضمون الروايات الضعيفة؛ لأنّ العبرة في العلاقة بين عنوان البلوغ وإثبات أخبار من بلغ نفسها للاستحباب الثانوي، ولا دور لتمام مدلول الأخبار الضعيفة نفسها كما هو واضح؛ فهذا فرقٌ جوهريٌّ بين المبنى الأوّل والرابع هنا.

وأمّا النظريّة المفصّلة هنا، فلعلّ التفصيل فيها مرجعه إلى عدم شمول أخبار من بلغ لما دلّ على مبغوضيّة الفعل، أو لخصوصيّة الفرار من العقاب، وقد قلنا سابقاً في التنبيه الثاني أنّ الأصحّ هو الشمول للفعل والترك، كما بيّنا قبل قليل أنّ الذهن المتشرّعي الاجتماعي العام لا يميّز بين الفرار من العقاب وتحصيل الثواب؛ لأنّ الفرار من العقاب مرجعه لدخول الثواب والجنّة، خاصّة لو كان ترك الحرام بقصد الفرار من العقاب (بلغه

ـ فعمله)، فإنّه محمودٌ ونوعٌ من الورع المثاب عليه الإنسان في الثقافة الدينيّة، وهذا غير مجرّد ترك المحرّمات دون التفات.

هذا كلّه بناءً على دلالة الأخبار على قاعدة التسامح، أمّا لو قلنا بأنّ مدركها هو الإجماع فالأمر يكون أوضح، وأمّا القول بأنّ المدرك هو حكم العقل بحُسن الاحتياط، فالشمول هو المتعيّن حتماً.

قد يقال: هذا كلّه بناء على دلالة الثواب ولو الالتزامية، أمّا لو أنكرنا دلالة الثواب، نتيجة القول بتبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة في الحجيّة، فلا معنى لدلالة الثواب هنا؛ لأنّ المفروض أنّها ستنهار بعد سقوط حجيّة دلالة الوجوب لسببٍ أو لآخر، فمن يرى هذا القول يلزمه هنا رفع اليد عن قاعدة التسامح في هذه الموارد كلّها.

والجواب: إنّ موضوع قاعدة التسامح ليس الدلالة الحجّة على الثواب، بل الدلالة ولو غير الحجّة، والمقام من هذا القبيل فلاحظ.

التنبيه العاشر: شمول القاعدة للإخبارات الخارجيّة (تاريخ، تكوين..)

يعدّ هذا التنبيه من التنبيهات المهمّة لقاعدة التسامح، وقد ترك مضمونُه تأثيراً كبيراً على الفكر الإسلامي عموماً، فهل تشمل أخبار من بلغ الروايات العقائديّة والتاريخية والقصص وأحداث السيرة النبويّة والحسينيّة وتواريخ الأنبياء والأئمّة والحكايات، ومنه أخبار الفضائل والمناقب والمثالب المتعلّقة برجالات التاريخ الإسلامي وغيرهم، وكذلك الإخبارات عن أمور تكوينيّة كتحديد قبور بعض الأنبياء والأولياء، مثل هود وصالح وزينب ورأس الحسين و.. وكذلك مسائل الطبّ من خصائص النباتات، وأيضاً تاريخ العالم وتكوينه وأوضاع النار والجنّة وأحداث القبر والقيامة و.. أو أنّ القاعدة لا تشمل هذا كلّه وإنّما علاقتها بالأمور السلوكيّة مباشرةً فقط؟

إذا قلنا بالشمول، خاصّة على الاحتمال الثبوتي الأوّل بمعنى جعل الحجيّة للخبر

الضعيف، فيمكن مثلاً للخطيب أن ينقل وقائع التاريخ بصيغة: (قال)، وليس بصيغة (روي)، وهكذا، ويقدّمها للجمهور المسلم وغير المسلم على أنّها أمورٌ ثبتت بدليلٍ حجّة. ولعلّ هذا ما يبرّر عدم تشدّد بعضهم في أخبار غير الفقه الإلزامي وتشدّده في الزاميّات الفقه.

ومن الطبيعي أنّ هذا البحث لا يُعطي معناه إلا إذا كانت حجيّة الظنّ ذات معنى ـ بشكلٍ من الأشكال ـ في هذه الدوائر غير العمليّة جوارحيّاً، كما بحثناه في المحورين: الثالث والرابع من الفصل الثاني من هذا الكتاب، وإلا فإذا قيل بأنّ هذه الموضوعات العقديّة والتاريخية لا معنى لحجيّة الظنّ فيها ولا للخبر الصحيح السند، ولا حجيّة لخبر الواحد في الموضوعات بل في خصوص الأحكام، فإنّ جعل الحجيّة للخبر الضعيف سيكون بلا معنى أيضاً، ما لم نصوّر لذلك معنى وأثراً عمليّاً خاصّاً.

وعلى أيّة حال، فقد انقسم العلماء هنا إلى فريقين:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي مال إلى القول بالشمول، ولعلّ عبارة الشهيد الثاني تساعد على ذلك في الجملة، مستثنياً ما يتصل بصفات الله تعالى[1]، وهو المنسوب إلى الشيخ النراقي الأب[2]، على أساس أنّ هذه الإخبارات جميعها تؤثر في النهاية على عمل الإنسان وسلوكه وإعطائه الثواب بالبكاء على مصائب الأولياء، أو زيارة القبور، أو تقوّي إيمانه وعلاقته بالله من خلال معرفة أخبار القبر والقيامة وغير ذلك.

فهذه الأخبار تصلح لتكون موضوعاً أو فضاءً لعملٍ يرجع بالثواب، فمثلاً إثبات أنّ المكان الفلاني هو موضع قبر الوليّ الفلاني، يحقّق تطبيقاً للصلاة في هذا المكان الثابت استحبابها، أو أنّ ثبوت فضيلة لأحد الأئمّة من أهل البيت في أمرٍ معيّن، يحقّق مورداً لنشر فضائل أهل البيت في الأمّة، وهكذا.

---

(١) انظر: الرعاية: ٧٦.

(٢) نسبه له ابنه في عوائد الأيّام: ٧٩٣.

وقد استند من لم يمانع من ذلك ـ كالشيخ الأنصاري وغيره ـ إلى حكم العقل بحُسنه مع أمن المضرّة على تقدير الكذب، وإلى مطلقات أخبار من بلغ، وكذلك ما دلّ على حُسن الإعانة على الخير وفضيلة الإبكاء على أبي عبد الله الحسين، وغير ذلك[١]. كما نقل أنّ الوجه فيه هو استحباب الإبكاء على أهل البيت فيما هو مظنون كونه مصيبة لهم[٢].

ويناقش ـ غير قضيّة حكم العقل الآتية ـ بأنّه:

أ ـ لابدّ مسبقاً من إثبات أنّه خير ليشمله دليل الإعانة، فلعلّ ترويج غير الثابت فيه مضرّةٌ ومفسدة اجتماعيّة وثقافيّة داخل الدين أو المذهب وفي صورتها الخارجيّة، عندما ننظر للتأثير الجمعي لهذه الظاهرة، ويكفي الاحتمال؛ لأنّ الموضوع هو الخير لا غير معلوم الشرّيّة.

ب ـ وفضيلة الإبكاء ليس فيها لسانٌ ولا إطلاق يمنح الاعتبار للخبر غير الثابت، بل لسانها ليس فيه مثل هذا التوجيه، علماً أنّ الإبكاء يكون بالنقل دون صيغة الجزم، كما في مثل (روي) مع التنبيه لعدم الثبوت واحتماليّة الثبوت.

ج ـ والقول بأنّ الإبكاء مستحبٌّ فيما هو مظنون كونه مصيبة لهم وأنّه يثبت حجيّة الخبر، غريب جداً حيث لا شاهد له، بل نصوص الإبكاء ليست في مقام البيان من هذه الجهات أصلاً.

الفريق الثاني: وهو الفريقُ الذي رفض هذا الشمول رفضاً قاطعاً، ومن أبرز رجالات هذا الفريق المحققُ الإصفهاني الذي تبعه السيد الخوئي، حيث اعتبر الإصفهانيُّ ذلك كذباً قبيحاً، وذلك حين قال: «.. ما لا علم به ولا حجّة عليه يندرج الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرّم شرعاً، ولا يختصّ قبح الكذب بصورة الإضرار عقلاً، كما

---

(١) انظر: الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ والنراقي، عوائد الأيّام: ٧٩٤؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٤٩؛ والروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

(٢) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

لا اختصاص له شرعاً. وعليه فنشر الفضيلة التي لا حجّة عليها وذكر المصيبة التي لا حجّة عليها قبيحٌ عقلاً ومحرّم شرعاً، فكيف يعمّها أخبار من بلغ، سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب. نعم، إذا قلنا بأنّ الأخبار المزبورة تثبت حجيّة الخبر الضعيف، فلازمه اندراج الفضيلة والمصيبة فيما قامت الحجّة عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبري القبيح عقلاً ومحرّم شرعاً، وحينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى، لا أنّه تخصيص في حكم العقل والشرع»[1].

وبصرف النظر عن مسألة حقيقة الكذب، إلا أنّ المورد لمّا كان من الشؤون المتعلّقة بالقضايا الدينية فيشملها القول بغير علم، وهو في مورد القضايا الدينية والحكاية عن الله ودينه محرّمة قطعاً، حتى لو قلنا بأنّ القول بغير علم غير محرّم في غير القضيّة الدينيّة.

لكن في صدق أنّ هذه الموارد كلّها قضايا دينيّة، ولو تعلّقت بتكوينيّات وتاريخيّات، وما شابه ذلك، إشكالٌ.

وأمّا ما أورده بعض المعاصرين من أنّ قاعدة التسامح تخصّص الدليل الدالّ على حرمة القول بغير علم أو النهي عن العمل بالظنّ، فيرتفع الإشكال[2].

فهذا غير مفهوم، لو استبعدنا ـ كما فعل الإصفهاني ـ التفسير الأوّل للقاعدة، بمعنى جعل الحجيّة للخبر الضعيف، وسيأتي مزيد توضيح منّا قريباً فانتظر.

نعم، حاول السيد الروحاني الاستدلال هنا عبر طريقٍ آخر، حاصله أنّ هذه الأخبار لا تشمل ما إذا كان المورد في نفسه ومع قطع النظر عنها قبيحاً عقلاً أو عقلاً وشرعاً، وعليه فإذا كان العمل المتعلّق بالموضوع المخبر به من مقولة القول، كنشر الفضيلة ونقل المصيبة ونحوهما، أشكل شمول أخبار من بلغ للإخبار باستحبابه؛ وذلك لأنّ النقل

---

(١) الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٦؛ وانظر: الخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٣٣٦؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) لنكراني، قاعدة تسامح در ادله سنن: ١٥٠ ـ ١٥١.

والإخبار بما لا يعلم مطابقته للواقع قبيح ومحرّم، والوجه فيه أنّ كلّ ما لا يعلم أنّه كذب يكون طرفاً لعلم إجمالي بحرمة الإخبار به أو بنقيضه أو ضدّه؛ للعلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع، فإذا لم يعلم بمجيء زيد، يعلم إجمالاً بأنّ الإخبار به أو الإخبار بعدم مجيئه حرامٌ واقعاً؛ لخلوّ الواقع عن أحدهما، فهو يعلم أنّ الكذب لا يخرج عن أحدهما. وهو علمٌ إجمالي منجّز فيستلزم حرمة كلّ من الطرفين عقلاً، وبهذا يحرم نقل المصائب والفضائل غير ثابتة الحجيّة، فلا تشملها أخبار من بلغ؛ لأنّها لا تشمل القبيح[1].

وهذا البحث ـ حقيقة الكذب ـ طويل مستقلّ بحدّ نفسه لا نخوض فيه الساعة.

والصحيح هنا هو القول:

١ ـ أمّا إذا رفضنا قاعدة التسامح، فلا تشمل أخبار من بلغ كلّ هذا من رأس، بل تكون وعداً بالثواب تكرّماً من الله على عملٍ معيّن، وهو أجنبيٌّ عرفاً عن هذا كلّه.

٢ ـ وأما إذا أخذنا بها في المبنى الأوّل (الحجيّة)، فالمفترض القول بحجيّة كلّ خبر ضعيف اشتمل على وعد بالثواب ولو اشتمالاً التزاميّاً عرفياً، ومن الواضح أنّ الأغلبيّة الساحقة من الأخبار المشار إليها آنفاً ليس مما يصدق عليه عرفاً ـ لا عقلاً ودقيّاً ـ أنّه يَعِدُ بالثواب على عمل، فنحن ندّعي انصراف هذه الأخبار للشبهات الحكميّة، دون الموضوعيّة؛ لأنّ دلالة ما دلّ على موضوع خارجي على الثواب أو العمل ـ دون سياق خاصّ ـ غير واضحة أساساً، فلا يحرز شمول أخبار من بلغ لها، لا لأنّ الشارع بما هو شارع منحصرة وظيفته في بيان الأحكام كما قيل[2]، بل لأنّ ظاهر هذه الأخبار هو تحسين العمل أو بيان الثواب عليه، والموضوعات الخارجيّة دون إرفاق بيانها بنكتة ذات ربط، لا يُحرز انضمامها تحت هذه الأخبار عرفاً. بل إنّ الإنبعاثَ نحو العمل نتيجة بلوغ الخبر بحيث يكون بلوغ الخبر هو الداعي، غيرُ متحقّق في المقام؛ فإنّ الإخبارات الخارجيّة

---

(١) الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٤٠ ـ ٥٤١.

(٢) انظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٤: ١٥٩.

ليست بواعث، بخلاف الخبر العملي الإنشائي المتضمّن للثواب.

وأمّا القول بأنّ الإخبار عن كون المكان الفلاني هو إخبار بالملازمة عن الثواب على الصلاة فيه، فهو ـ إذا لم يحتفّ بقرينة خاصّة ـ بعيدٌ عرفاً، نعم العقل يلاحظ هذا الترابط من نفسه، أمّا أنّ العرف يفهم من الإخبار عن مكان معين الإخبار ملازمةً عن الثواب على الصلاة فيه، فهو غريب حقاً. والأغرب منه إرادة إثبات الأمر الخارجي في نفسه بالخبر الضعيف كمعلومة تاريخيّة أو جغرافيّة، أكثر من مجرّد إثبات استحباب الصلاة فيه بالخبر الضعيف، فهذا غير واضح. بل الأوضح هو ما لو كان المخبر غير معصوم؛ فإنّ شمول من بلغ له لترتيب الآثار في غاية الغرابة، وإن كان صناعياً يلزمهم مثل هذا، ما لم يقل بانصراف أخبار من بلغ لما إذا كان البالغ منه الخبر هو المعصوم.

يُشار إلى أنّه في بعض الموارد قد يحصل ذلك، لكنّه استثناء قليل، وليس قاعدةً غالبة ولا دائمة، فلاحِظ مساحة البحث وقَارِن بنفسك.

نعم، يمكن أن يترتّب عمل ما على قراءة رواية حول الجنّة، لكن هذا لا يعني أنّ الرواية التي أخبرتني عن طبيعة ثمار الجنّة يصدق عليها عرفاً أنّها إبلاغ ثواب على عمل محدّد؛ لأنّ التنكير في أخبار من بلغ (على عملٍ)، يفيد تحديد الثواب على عمل معيّن، لا مجرّد الحديث عن الثواب، وهكذا الحال في أخبار التاريخ، ولا أقلّ من عدم إحراز شمول أخبار من بلغ لذلك.

٣ ـ وأما إذا أخذنا بها في المبنى الرابع (الحكم الثانوي)، فالحال كذلك أيضاً؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الثانوي هو بلوغ ثواب على عمل ولو بالدلالة الالتزاميّة العرفية، وهنا عندما تخبرنا الرواية بأنّ قبر هود هو في هذه البلدة، لا يصدق ـ عرفاً ـ عنوان بلوغ الثواب على عمل، فلا يترتّب الاستحباب الثانوي، علماً أنّ الاستحباب الثانوي يُفترض ترتّبه على شيء مشابه لمضمون الرواية، وهو مفقودٌ في المقام.

من هنا، فالأصحّ القول بانصراف أخبار من بلغ، بل بعدم حديثها عن مثل هذه

الموارد بأجمعها على تمام المباني في القاعدة، أي حتى على نظريّة حجيّة الخبر الضعيف إلا نادراً، فما ذكره المحقّق الإصفهاني من أنّه إذا أخذنا بنظريّة الحجّية يمكن القول بشمول القاعدة للمورد[1]، غيرُ صحيح أيضاً فيما يبدو لي.

التنبيه الحادي عشر: شمول القاعدة للضعف الدلالي

قد يأتينا خبرٌ دلالتُه ضعيفة على استحباب أمرٍ ما، سواء فرض صحيح السند أم ضعيفه، فهل يمكن الحكم بالاستحباب على أساس أنّ قاعدة التسامح كما تجبر ضعف السند تجبر ضعف الدلالة؟ فلو جاءني خبرٌ فيه إشعارٌ بالاستحباب أو الكراهة، ولا ترتقي دلالته إلى مستوى الظهور، فضلاً عن النصيّة والصراحة، فهل تحت عنوان التسامح في السنن نتسامح في هذه الدلالة ونقوّيها ونفترضها تامّة التعبير عن الاستحباب، فنحكم بالاستحباب أو لا؟

نقل الشيخ الأنصاري القول بنسبة شمول القاعدة للضعف الدلالي إلى بعض معاصريه دون أن يسمّيهم[2]، وبالتتبّع لم أجد من تبنّى هذا الكلام سوى الآشتياني في بحر الفوائد[3]، وقد ذكر الشيخ السبحاني الذي رفض هذه التوسعة أنّه قد يؤخذ بها لو قلنا بأنّ روح قاعدة التسامح ترجع إلى الاحتياط في باب المستحبّات، لتحصيل المستحبّ الواقعي[4].

والصحيح هنا عدم الشمول سواء كانت روح القاعدة هي الحجيّة أو العنوان الثانوي أو أيّ شيء آخر؛ لأنّ موضوع القاعدة ومفروضها ـ طبقاً لما جاء في أخبار من بلغ ـ هو بلوغ الثواب على عمل، فلابدّ أوّلاً من صدق عنوان البلوغ، ومع الشكّ الدلالي لا

(١) نهاية الدراية ٢: ٥٤٦.

(٢) الأنصاري، رسائل فقهيّة: ١٧٠.

(٣) بحر الفوائد ٢: ٧١.

(٤) السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٩٠.

يصدق عرفاً أنّه بلغني استحباب هذا الفعل أو الثواب عليه، ولا يمكن التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام نفسه؛ لأنّ الإشعار ليس بلوغاً عند العرف إلا مع قرينة أو ملابسات خاصّة، وهذا واضح لا يحتاج إلى كثير تعليق، وإلا لزم في كلّ مورد نشكّ فيه باستحباب فعل ـ ولو احتمالاً موهوناً جداً ـ دون وجود أيّ مؤشّر من نصٍّ أو فتوى على الاستحباب، أن نعتبر حصول الاحتمال في أذهاننا بلوغاً، ونرتّب قاعدة التسامح في المقام!

والأمر عينه يقال لو قلنا بأنّ مدرك قاعدة التسامح هو الإجماع؛ لأنّ المعقد المتيقّن له غير محرز الشمول لهذا المورد، نعم بناءً على القول بأنّ مستند قاعدة التسامح هو حُسن الاحتياط عقلاً، لا مانع من جريان القاعدة هنا كما هو واضح. كما أنّ الاحتمال السابع الثبوتي يشمل الاجتهاد الخاطئ في الدلالة، كما هو واضح في نفسه.

التنبيه الثاني عشر: شمول القاعدة للأخبار الصحيحة

هل تختصّ أخبار من بلغ بالروايات الضعيفة السند أو أنّها تشمل الأخبار الصحيحة السند؟

قد لا تكون هناك فائدة عمليّة مباشرة لهذا البحث، لكن لا يوجد عندنا أيّ مقيّد يقيّد الأخبار هنا بالروايات الضعيفة السند، إذ لم نجد مثل هذا القيد في أيّ خبرٍ من أخبار من بلغ الصحيحة والضعيفة.

فالصحيح شمول هذه الأخبار لمطلق الروايات بالمقدار الذي بيّناه.

وهنا:

١ ـ إذا بنينا على الاحتمال الأوّل (الحجيّة)، فتكون أخبار من بلغ مؤسّسةً لحجيّة الخبر الضعيف، كما أنّها تقف إلى جانب مفهوم آية النبأ وغيره لإعطاء الحجيّة للخبر الصحيح، غايته تكون مثل آيات: النفر والذكر والكتمان، في إعطائها الحجيّة لمطلق الخبر (الثوابي)،

وقد تقدّم الحديث عن علاقتها بمنطوق آية النبأ، كما تقدّم الحديث عن دلالة الوجوب والتحريم لو كانت في الخبر الضعيف. وبهذا تعطي أخبار من بلغ الحجيّةَ للخبر مطلقاً، سواء كان صحيحاً أم ضعيفاً، فتكون أخبار من بلغ من جملة طوائف الروايات الدالّة في الجملة على حجيّة مطلق الخبر في باب السنن أو الثوابيات أو نحو ذلك.

٢ ـ وأما إذا بنينا على الاحتمال الرابع (الاستحباب الثانوي)، فتظهر هنا مشكلة سبق أن ألمحنا إليها، وهي أنّه في مورد الخبر الضعيف سينشأ استحباب ثانوي بعد وصول الخبر الضعيف، أما في مورد الخبر الصحيح فإنّ المفروض حجيّة هذا الخبر بالأدلّة الأخرى من الكتاب والسنّة والسيرة و.. فيكون كاشفاً عن الاستحباب الواقعي كشفاً معتبراً، فهنا يثبت استحبابٌ واقعي (ظاهراً) بمقتضى صحّة الخبر، والمفروض ثبوت استحباب ثانوي متفرّع على عنوان البلوغ، ببركة أخبار من بلغ، فهل يُقال في مورد الأخبار الصحيحة السند بوجود استحبابين: أحدهما ثانويّ، والآخر أوّلي؟

وهكذا الحال لو قلنا بشمول أخبار من بلغ للروايات الوجوبيّة ولو التامّة السند، فإنّه يلزم ـ على المبنى الرابع ـ القول بوجود وجوب ظاهري (أعني مؤدى أمارة معتبرة) واستحباب ثانوي، وكلّها لوازم تضع الاحتمال الرابع هنا في مأزق، بعد الأخذ بعين الاعتبار فكرة الإطلاق، وهذا منبّهٌ آخر على ضعف هذا الاحتمال أيضاً، إلا إذا قيل بأنّ الاستحباب الثانوي خاصّ بالخبر غير المطابق للواقع، وهو غير واضح أبداً.

ولعلّ مثل هذه المشكلات التي واجهت العمل بقاعدة التسامح هو ما دفعهم لبعض المخرَجات هنا، مثل حصرها بأخبار السنن أو بالأخبار الضعيفة أو نحو ذلك، مع أنّه لا توجد في النصّ مؤشرات على مثل هذا الحصر.

ومما أسلفناه اتضحت النتائج المتعلّقة بالاحتمالات الأخرى، فلا نطيل.

التنبيه الثالث عشر: شمول القاعدة للعبادات والمعاملات وغيرهما

ذكر السيد الطباطبائي والمحقّق النراقي، أنّه لا فرق في قاعدة التسامح بين مجال

العبادات والمعاملات والإيقاعات والعقود والسياسات، كما لا فرق بين أن يكون مفاد الرواية عملاً مستقلاً كاستحباب صلاة معيّنة، أو استحباب شيء في أثناء عمل آخر ولو كان عباديّاً، سواء على وجه الجزئيّة أو الشرطيّة أو التقييد أو الظرفيّة أو غير ذلك[١].

ومقتضى إطلاق أخبار من بلغ صحّة ذلك كلّه، فلو ثبتت القاعدة ـ بأيّ معنى من المعاني ـ تمّت في هذه المجالات كلّها، تبعاً لطبيعة المبنى الذي يختاره الأصوليُّ في تفسيرها، ومديات تحمّل هذا المبنى لهذه النتيجة أو تلك. وقد ذكر السيّد الطباطبائي أنّه لا خلاف بينهم في هذا الأمر، وهو المفترض. ومجرّد ذكر الروايات هنا لمسألة الثواب لا يفرض تخصيصها بمجال العبادات، كما قد يُتصوّر للوهلة الأولى.

التنبيه الرابع عشر: شمول القاعدة لغير النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

من الواضح أنّ أخبار من بلغ ظاهرة في ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذيلها، وهو أمر أثار الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ليتحدّث عن أنّ ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يعني عدم شمول القاعدة للروايات المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ لأنّهم بحكمه[٢].

والصحيح هنا القول:

أوّلاً: إنّ الرواية التامّة السند هنا ـ وهي صحيحة هشام بن سالم ـ ليس فيها قيد النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ وإنما ورد ذلك في هذه الصحيحة في طريقها الثاني، إذاً فصحيحة هشام بن سالم تارةً فيها قيد النبي وأخرى ليس فيها هذا القيد، وهذا يعني أنّه يمكن الأخذ بها في غير قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا اعتمدنا النقل الثاني؛ فإن رجّحنا تعدّد الرواية المنقولة عن هشام عن الإمام، أخذنا بالرواية غير المقيّدة، ولم يُقتصر حينئذٍ على خبر النبي، بل نحمل خبر النبيّ في هذه الحال على المثاليّة.

---

(١) عوائد الأيّام: ٧٩٤؛ ومفاتيح الأصول: ٣٥٠.

(٢) انظر: الشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٩٩ ـ ١٠٠.

إلا أنّ هذا الكلام يجري على غير مسلكنا في الوثوق المأخوذ من مجموع النصوص؛ لأنّ هذا الوثوق يتركّز عادةً على الدائرة الأضيق والتي تمثل بدورها النطاق المتيقّن من مجموع الأخبار، والمفروض أنّها النصوص النبويّة.

ثانياً: إنّ جملة من الأخبار الأخرى غير التامّة السند، ليس فيها هذا القيد، مثل خبر محمد بن مروان (رقم ٢) ومرسلتَي: ابن فهد (رقم٨)، وابن طاوس (رقم ٩)، وكذلك الروايات السنّية الثلاث (١٠ ـ ١١ ـ ١٢)، فبضمّ الروايات إلى بعضها، يُفهم أنّ قيد النبي جاء على نحو المثاليّة فقط، إذا قُبل مثل هذا الضمّ هنا.

ثالثاً: إذا وقفنا على الروايات المقيّدة بالنبي، فلا يمكن التعميم لمطلق إخبار عن ثواب لا يتصل برسول الله، كما لو أخبر صحابي أو تابعي أو أيّ شخص آخر عن ثواب دون أن يُسند ذلك إلى رسول الله.

وهكذا بالنسبة لأئمّة أهل البيت عند أهل السنّة، أما عند الإماميّة فيمكن التعميم بأحد ملاكات ثلاثة:

الملاك الأوّل: أن نحمل ذكر النبيﷺ على المثاليّة لمطلق مصدرٍ شرعي أوّل، حيث لا نجد خصوصيّةً للنبي في هذا المجال، فبإلغاء الخصوصيّة عرفاً نعرف أنّ المراد بالنبيّ مطلق المصدر الديني الحاكي عن واقع الشريعة السماويّة، وهو كما يشمل النبي، يشمل ـ وفق المعتقد الشيعي ـ أهل البيت النبوي.

الملاك الثاني: أن نستند في التعميم إلى بعض الروايات التي وردت عن أهل البيت أنفسهم، تفيد أنّ حديثهم هو حديث رسول الله، مثل:

أ ـ خبر هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره، قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام، وحديث أمير المؤمنين عليه السلام حديث رسول الله ﷺ، وحديث رسول الله قول الله عز وجلّ»[1].

(١) الكافي ١: ٥٢، وقريب منه انظر: روضة الواعظين: ٢١١.

والخبر ضعيفٌ بسهل بن زياد.

ب ـ خبر قتيبة، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن مسألةٍ فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: «مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لسنا من (أرأيت) في شيء»[1]. وضعف الحديث من حيث محمد بن عيسى؛ لروايته عن يونس، لا لضعفه في نفسه، على ما حقّقناه في بحوثنا الرجاليّة.

وغيرها من الروايات الدالّة على أنّ ما عند أهل البيت هو عند الرسول ومعه، وحيث إنّ أهل البيت ثقات معصومون شيعيّاً إماميّاً وثقات عدول سنّياً، فإذا تمّت هذه الروايات سنداً أو تظافرت لتوجب الوثوق، صار بالإمكان القول بأنّ قولهم هو قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فيكون مشمولاً لأخبار من بلغ، حتى لو لم يذكروا سنداً إلى رسول الله، أو لم يقولوا في كلّ رواية أنّها منقولة عن رسول الله.

الملاك الثالث: الاستناد إلى قاعدة كلّ ما ثبت له ثبت لهم إلا ما خرج بالدليل؛ فإذا صحّت هذه القاعدة بعرضها العريض، تمّ التعميم في المقام. وقد استند الفقهاء إليها في غير موضعٍ على أساس حكم الضرورة بذلك، وأنّهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، مثل ما ذكره السيد الخوئي في مباحث قتل ساب النبي[2]، بل ذكر الشيخ كاشف الغطاء تظافر الأخبار على أنّ كلّ ما ثبت له ثبت لهم إلا النبوّة[3]. والتفصيل في محلّه.

ولا أدري لماذا يخطر في بالي احتمال أنّ تعبير (عن النبيّ ـ عن الله) ربما يكون كاشفاً احتماليّاً ضعيفاً عن كون هذه الرواية (أعني أخبار من بلغ) كانت متداولة في الوسط السنّي منسوبةً إلى أحد الصحابة أو التابعين، ثم دخلت الحديث الشيعيّ، فنُسبت لأهل البيت، وإلا كان الأنسب أن نجد شيئاً يتصل بأهل البيت أنفسهم هنا، بمقتضى عادة الأخبار عند الإماميّة، أو أنّ أهل البيت صوّبوا هذه الفكرة فاستخدموا نفس التعبير

(١) الكافي ١: ٥٨.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٦٥.

(٣) الأنوار اللامعة (شرح كاشف الغطاء): ٩٦.

الشائع المنقول عند أهل السنّة، أو أنّهم أرادوا تشجيع شيعتهم على الأخذ بالروايات النبويّة الشائعة عند أهل السنّة دون تحفّظ في مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، والعلم عند الله.

التنبيه الخامس عشر: مديات شمول القاعدة للثواب الأخروي والدنيوي

يبدو واضحاً من لسان أخبار من بلغ أنها تتحدّث عن ثواب؛ وهنا قد يُطرح تساؤلٌ: هل المراد بهذا الثواب الأجر الأخروي فقط أم يشمل الأجر والفائدة الدنيويّة؟ فلو جاءت رواية تتحدّث فقط عن فائدة مادية أو دنيويّة لفعلٍ ما، كإزالته الفقر أو للأوجاع أو.. فهل تعدّ هذه الرواية روايةً وردنا عبرها ثواب على عمل أو لا؟

وهذا البحث خاصٌّ بما إذا لم يكن الدليل دالاً بالمباشرة أيضاً على الترغيب في الفعل بنحو التوجيه الديني، وإلا دخل المورد في تطبيقات التنبيه السابع المتقدّم.

وثمرة هذا البحث واضحة ملحوظة في وجود كثير من الروايات لا إشارة فيها إلى نفعٍ أُخروي، فهل تشملها أخبار من بلغ؟

لم أجد من أثار هذا البحث، سوى السيد محمود الشاهرودي (١٣٩٦هـ) ضمن إشارة عابرة منه في كتاب نتائج الأفكار[1]، مع أنّه بحثٌ مهم يستحقّ التأمّل.

ولعلّ الصحيح أن يقال: إنّ المعنى اللغوي الجذريّ لكلمة الثواب يشمل مختلف أنواع الجزاء خاصّةً الحسن، سواء كان في الدنيا أم في الآخرة؛ وسواء صدر من الله تعالى أم من عبدٍ لعبدٍ آخر؛ إلا أنّ استخدام الثواب منسوباً إلى الله تعالى صراحةً أو ضمناً، مع وجود كلمة (الأجر) أيضاً في الرواية: (كان له أجر ذلك)، يوجب في الارتكاز الشرعي والمتشرّعي في المناخ الديني، إمّا الانصراف إلى الثواب الأُخروي؛ لقلّة استخدام الثواب ـ نسبيّاً ـ في ألسنة الآيات والروايات في خصوص الثواب الدنيوي أو الشامل له، أو

---

(١) الشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ٢٠٧.

يوجب فقدان الاطمئنان بانعقاد إطلاق شامل في المقام، خاصّة على مسلكنا في حجيّة خصوص الدلالات الوثوقيّة.

من هنا، قد يصعب إحراز شمول أخبار من بلغ للثواب الدنيوي المشار إليه، فالاطمئنان بالإطلاق مشكل.

ومن الطبيعي أنّ كلامنا هذا هو بصرف النظر عن وجود استحباب في لسان الرواية، فإنّنا قلنا سابقاً: إنّ الثواب الأخروي قد يكون مدلولاً بالصراحة، وقد يكون بالالتزام، ومن الواضح أنّ مجرّد وجود منافع دنيويّة تخبر عنها الرواية لا يعني وجود استحباب شرعي خاصّ هنا، نعم قد يكون هناك استحبابٌ بتحصيل المنافع الدنيويّة، لكنّه استحباب متعلّق بالمورد بعنوان عام، لا بالعنوان الخاصّ في المقام.

ونكتفي بهذا القدر من تنبيهات قاعدة التسامح.

نتائج البحث في قاعدة التسامح وأخبار من بلغ

هذه نظرةٌ عابرة لقاعدة التسامح وأخبار من بلغ، من حيث أصلها، ومن حيث امتداداتها، وقد تبيّن كيف أنّ الحديث عن تنبيهات هذه القاعدة بالغ الأهميّة من حيث تحديد سعتها؛ وقد وافقنا على التوسعة في بعض الموارد كالتوسعة للترك و.. ورفضنا بعضها الآخر كالتوسعة للإخبارات الخارجيّة والثواب الدنيويّ، وأمثال ذلك.

ونتيجة البحث في فهم نصوص وأخبار من بلغ، أنّ هذه النصوص ليست بصدد الترغيب أو الحثّ على الفعل قبل تحقّقه، لتكون بصدد جعل الحجيّة للخبر الضعيف أو بصدد إنشاء استحباب أوّلي أو ثانوي، أو بصدد الإرشاد لحكم العقل بحُسن الاحتياط، أو غير ذلك، بل غاية ما نفهمه منها أنّها بصدد الإخبار عن حقيقة قانونيّة في الثواب والعقاب عند الله تعالى، وهذه الحقيقة التي تخبرنا بها هذه النصوص هي أنّه لو أقدم شخص على عملٍ بداعي طلب ثواب الله تعالى، نتيجة وجود ما دفعه لذلك من نصٍّ مثلاً حثّه ورغّبه في الفعل عبر بيانه للثواب، فإنّه لو فرضنا أنّ واقع الحال لم يكن كذلك،

فإنّ الله تعالى لا يخيّب ظنّه، بل يجزيه بما يرضيه؛ نظراً لحُسن قصده وعدم مؤاتاة الظروف الواقعيّة لتطابق ما وصله مع ما هو الواقع.

وهذا ما يجعل هذه النصوص من نصوص علم الكلام، لا من نصوص الفقه وأصوله، فليس لها نظرٌ لمستقبل أفعالنا، بل لها نظر لماضي أفعالنا وما وقع منها، فهي تصوّر مشهداً عفويّاً يصدر من الناس ينبعثون من خلاله لفعل أمرٍ نتيجة الرغبة في تحصيل ثوابٍ ظنّوه موجوداً على هذا الفعل أو شعروا بنوع من وجوده الاحتمالي المؤثر في الانبعاث عادةً، ومن ثمّ فليست هذه الروايات أصلاً بصدد إنشاء قانون شرعي أو فقهي، ولا نحرز ذلك إطلاقاً فيها.

وينتج عما قلناه ـ وأرجو التنبّه جيّداً ـ أنّ هذه الأخبار ليست بصدد الترغيب في الإتيان بالأفعال برجاء المطلوبيّة، أو تأسيس هذا النوع من السلوك بين المتشرّعة، بل هي بصدد الحديث عن صورة ينبعث فيها إنسانٌ بشكل عفوي قوي نحو فعل بمجرّد أن بلغه ثوابه، ولو كان قصده رجاء المطلوبيّة، وفرق بين الحالتين، وهو مفهوم ينبغي ـ انسجاماً مع أخبار من بلغ ـ أن نستبدله بمفهوم رجاء الثواب، فيما يظلّ مفهوم رجاء المطلوبيّة على طابعه العقلي لا النصّي، منسجماً مع الصيغة العقليّة للموضوع انطلاقاً من حُسن الاحتياط والانقياد، لو تحقّق موضوع هذا الحكم العقلي (وأرجو التدقيق في ما قلناه في المقطع الأخير).

هذا ما نفهمه بوصفه القدر المتيقّن من دلالة هذه النصوص، على تقدير التصديق بصدورها، رغم أنّنا نعتقد بأنّ هذه النصوص لم تبلغ درجة الوثوق بالصدور الذي هو الحجّة والمعيار في الأخبار؛ لأنّها ليست كثيرة العدد بالمقاربة التي سبق أن ذكرناها، وليس معمولاً بها بشكلٍ حاسم عند المتقدّمين كما بيّنا سابقاً.

وعلى تقدير القبول بهذه الأخبار، والقبول مرّةً أخرى بدلالتها على إنتاج قاعدة تحت عنوان قاعدة التسامح في أدلّة السنن، بمعنى جعل الحجيّة أو ما هو في قوّتها أو بمعنى

جعل الاستحباب الثانوي، فإنّ مساحة هذه القاعدة تتحدّد ـ وفق ما توصّلنا إليه في بحث تنبيهات القاعدة ـ ضمن الشكل الآتي مع بعض التفاصيل التي ذكرناها سابقاً:

١ ـ إنّ القاعدة تشمل الفعل والترك ولا تختصّ بالفعل، ومن ثمّ فتشمل المكروهات كالمستحبّات.

٢ ـ عدم شمول القاعدة لما عُلم بكذبه وجداناً أو بدليلٍ معتبر، سواء كان الدليل المعتبر ينفيه، أو يُثبت ضدّه الخاصّ، كما لو دلّ الخبر الضعيف على الاستحباب ودلّ الخبر المعتبر على الحرمة ولو بالإطلاق، بل يشمل المورد ما لو عارضه خبرٌ ضعيف في بعض الأحيان، على ما تقدّم بيانه.

٣ ـ عدم جواز الإفتاء بالاستحباب ونحوه إلا على وجه الكنائيّة في فهم الأخبار، بمعنى أنّها مجرّد كناية عن جعل الحجيّة للخبر الضعيف، بل يُعطي الفقيه الكبرى للمكلّف ليطبّقها بنفسه على الصغرى، أو يقدّم له الصغرى أيضاً معها.

٤ ـ عدم شمول القاعدة لفتوى الفقيه المجرّدة ـ غير الفقه المأثور ـ إلا بناء على حكم العقل بحُسن الاحتياط، ومثله كلّ ظنّ يحصل بالاستحباب من غير طريق الرواية والنصّ.

٥ ـ شمول القاعدة لأخبار مطلق مذاهب المسلمين ما لم يُعلم كذبها وجداناً أو تعبّداً.

٦ ـ عدم شمول القاعدة للأخبار الخالية عن ذكر الثواب عرفاً، بحسب المناسبات والسياقات والدلالات. وذكرُ الثواب على طريقة الملازمة التركيبيّة غيرُ كافٍ، بل هو أمر دقّي.

٧ ـ عدم شمول القاعدة للأخبار العقابيّة المحضة، التي تتمحّض بيان العقاب على فعلٍ معيّن.

٨ ـ شمول القاعدة لأخبار الوجوب والحرمة، فعلى القول بالحجيّة تنتج الوجوب[1]،

---

(١) وجعلنا ذلك منبّهاً لبطلان هذا القول، فراجع.

وعلى القول بالاستحباب الثانوي تنتج الاستحباب، نعم لو قلنا بأنّ مدرك القاعدة هو حكم العقل بحُسن الاحتياط، أنتج ذلك الاستحباب مطلقاً.

٩ ـ عدم شمول القاعدة للإخبارات الخارجيّة، إلا إذا احتفّت بقرينة عرفيّة خاصّة تفيد نظرها للدليل الحُكمي وأنّها تريد بيان موضوعه الخارجي.

١٠ ـ عدم شمول القاعدة للضعف الدلالي.

١١ ـ شمول القاعدة للأخبار الصحيحة والضعيفة معاً، وتسبّب ذلك بمشكلة على مبنى الاستحباب الثانوي.

١٢ ـ شمول القاعدة للعبادات والمعاملات وغيرهما.

١٣ ـ شمول القاعدة لأخبار سائر المعصومين، غير النبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله، ممن يشكّل قوله مصدراً نصيّاً أوّل إلى جانب القرآن، تبعاً لعقيدة كلّ مذهب من مذاهب المسلمين.

١٤ ـ عدم إحراز شمول القاعدة لما دلّ على خصوص الثواب الدنيوي، بلا دلالة مباشرة فيه على أصل الاستحباب ونحوه.

وقد ظهر من مطاوي البحث في التنبيهات كيف أنّ بعضها يصلح منبّهاً لخطأ بعض النتائج التي توصّلوا إليها في تأسيس القاعدة نفسها، بل إنّنا رأينا كيف أنّ فهم بعضهم للقاعدة أدخلنا في مساحات بعيدة للغاية عن الفهم العرفي الأوّلي لدلالة النصوص (أخبار من بلغ)، ولو أنّها قُرأت بقراءة أكثر عرفيّة وبساطة لما دخلنا في كلّ هذه التوسعات، والعلم عند الله.

الخاتمة

تمهيد

بحمد الله سبحانه وتعالى، وصلنا إلى نهاية ما مكّننا الله من الحديث عنه في كتابنا هذا، حيث كنّا بصدد البحث والتداول في دوائر الاحتجاج بالسنّة المحكيّة المنقولة، خاصّة لو بنينا على حجيّة الحديث الظنّي المعبّر عنه عادةً بخبر الواحد.

وقد كنّا في كتابنا حجيّة الحديث أثبتنا ـ بما يسّره الله لنا ـ أنّ الخبر الحجّة في إثبات السنّة النبويّة وغيرها، هو فقط الخبر اليقيني المتواتر أو الآحادي المحتفّ بقرينة القطع العقلائي، ولكنّنا في هذا الكتاب درسنا جميع هذه البحوث المتقدّمة تارةً وفقاً لما توصّلنا إليه من قناعة في أصل حجيّة الخبر، وأخرى ـ ولعلّه الغالب ـ وفقاً للقناعات السائدة عند علماء المسلمين في حجيّة الظنّ الصدوري (خبر الواحد الظنّي..).

إنّ الكثير من مهمّات مباحث إثبات السنّة النبويّة و.. تكمن في هذه التفاصيل التي حاول هذا الكتاب أن يعالجها، إنّها تفاصيل حسّاسة جداً، وتمثل مواقع قلقة في دراسة الحديث، وقد حاول هذا الكتاب أن يغطّي أيضاً ويتابع جهود الفكر الإسلامي على الصعد المختلفة التي عالجتها محاور هذا الكتاب، من علم الكلام وأصول الفقه إلى الحديث والفقه والرجال والدراية والتفسير وعلوم القرآن وسائر ما كانت له صلة في التراث الإسلامي بهذه الموضوعات، متابعةً تأمل أن تكون جادّة تحمل في طيّاتها الكثير من القراءات النقديّة والتقويميّة والبحثيّة المتنوّعة.

وقد كانت بحوث هذا الكتاب على قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: الدراسات المتصلة بدوائر حجيّة الحديث وفقاً لمعيار السند.

القسم الثاني: الدراسات المتصلة بدوائر حجيّة الحديث وفقاً لطبيعة المتن والمضمون.

١. نتائج البحث على مستوى معايير السند

عالجنا في دائرة حجيّة الحديث وفقاً لمعيار السند، مجموعة محاور وهي:

المحور الأوّل: حجيّة الحديث بين الخبر الحسّي والحدسي

وقد توصّلنا فيه إلى أنّ المقدار المؤكّد من حجيّة الحديث ـ بعيداً عن حصول اليقين بمضمونه، والذي تكون فيه العبرة باليقين ـ هو الخبر الحسّي، الذي يحصل فيه المخبِر على ما يخبر به من خلال الحواس وشبهها، دون الحدسي أو المشوب به بشكل معتدّ به، والذي يكون منطلِقاً من ممارسات تحليليّة واجتهاديّة توصل المخبِر إلى مفاد الخبر بالنظر والتأمّل لا بالحواس والعيان.

وقد قلنا بأنّه عند الشكّ في الحسيّة والحدسيّة، بحيث لم نعرف مصدر معلومات الناقل: هل هو معاينته لما ينقل أو تحليله واجتهاده؟ هنا لا توجد قاعدة مسبقة منقّحة لموضوع دليل حجيّة خبر الثقة، لتصحّح جريانه ما دام احتمال الحدسيّة معقولاً ومعتداً به. وهذا يعني عدم إمكان إجراء دليل حجيّة خبر الثقة إلا في الموارد التي يُحرز فيها الحسيّة أو يكون احتمال الحدسيّة فيها غير ملتفت إليه عرفاً وعقلائيّاً.

وهذه نتيجة مهمّة تظهر ثمرتها في مواضع، منها إبطال حجيّة قول الرجاليّين وعلماء الجرح والتعديل وفقاً لقانون خبر الثقة، بعد تقوية احتمالات الحدسيّة في جهودهم.

المحور الثاني: حجيّة الحديث بين الوثوق والوثاقة

وقد عالجنا في هذا المحور ما يتصل بكون معيار حجيّة الحديث، هل هو الوثوق بالصدور، أو كون الناقل ثقةً؟

وقد خرجنا من مجموعة البحوث المتقدّمة في هذا المحور، ببعض النتائج، وأبرزها:

أ ـ إنّ للوثوق أربعة معانٍ، ينتمي اثنان منها للاطمئنان واثنان للظنّ، وكلّ واحدٍ منهما يمكن تقسيمه وفقاً للبُعد الشخصي والنوعي، فيكون الناتج:

١ ـ الظنّ الشخصي.

٢ ـ الظنّ النوعي.

٣ ـ الاطمئنان الشخصي.

٤ ـ الاطمئنان النوعي.

وقد قلنا بأنّه على نظريّتنا الخاصّة يوخذ فقط بالخبر الذي يفيد الوثوق الاطمئناني الشخصيّ.

ب ـ بصرف النظر عن نظريّتنا الخاصّة، فإنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد التي آمنوا بها، تعطي حجيّة الخبر الموثوق الظنّي بالظنّ الشخصي، لا خبر الثقة بعنوانه، ولا المفيد للظنّ النوعي، ولا غير ذلك.

ج ـ إنّه بناء على حجيّة خبر الثقة، لم يقم دليل على اشتراط هذه الحجيّة بالقرينة الإضافيّة، إلا أنّه بناء على حجية الخبر الموثوق (الظنّي أو الاطمئناني) يلزم الرجوع لأيّ قرينة ـ داخليّة أو خارجيّة ـ تعين في تكوين الوثوق المطلوب.

د ـ إنّ نظرية الوثوق الوثاقتي التي طرحها السيد محمّد باقر الصدر صحيحة، وتنفع وفقاً لنظريّة خبر الثقة والموثوق معاً، وهي ترصد القوّة الاحتماليّة في الخبر نتيجة مجمل العناصر الحافّة به.

وهذا كلّه ينتج ضرورة دراسة دواعي الكذب وعناصر المصلحة المحتملة عند الرواة، للتأكّد من حجيّة كلّ خبر بمفرده عبر قياسه على مستوى هذه المصالح ودرجة وثاقة الراوي، ومن ثم فلا يكفي مجرّد ثبوت مبدأ وثاقة الرواة للأخذ بأخبارهم مطلقاً دون مقارنات، وهذه نتيجة مهمّة.

المحور الثالث: حجيّة الحديث بين نظريّة الوثاقة ونظريّة العدالة

إذا أخذنا بحجيّة خبر الواحد الظنّي، فإنّ هذه الحجيّة تعطي ضرورة ثبوت وثاقة الراوي بمعنى صدقه ودرجة دقّته في النقل، ومن ثمّ لا فرق في الأخذ بنقله بين كونه عادلاً من الناحية الفقهيّة وبالمفهوم الديني للعدالة أو غير عادل.

وضمن هذا السياق، وجدنا أنّه لا يوجد ما يؤكّد تدخّل سلامة الاعتقاد الديني والمذهبي عند الفرد في اتصافه بالعدالة، إلا من حيث إنّ المعتقِد بغير المذهب الحقّ والدين الحقّ لو قصّر في المقدّمات أو كان معانداً يتبع مصالحه الذاتية ويعارض الحقّ ويصدّ عنه عناداً وبغياً، ففي هذه الحال يحكم بفسقه بشكل واضح، إلا أنّ الكلام في تعيين هذا الأمر بالنسبة إلينا نحن البشر، والمفروض أنّ أصالة عدم مخالفته للشرع والأخلاق هي المحكَّمة، خاصّة لو قلنا بأنّ المأخوذ في حجيّة الخبر هو عدم فسق الراوي لا عدالة الراوي، بل حتى لو قلنا بشرط العدالة وفسّرناها بأنّها نفس ترك الحرام فإنّ جريان الأصل هنا ينقّح تركه للحرام، فنُثبت عدالته.

وينتج عن هذا أنّ الراوي مهما كان دينه ومذهبه، يمكن الأخذ بنقله لو ثبتت وثاقته (أو على نظريّتنا: لو حصل الوثوق الاطمئناني بكلامه)، فالعبرة بالصفات الخُلقيّة والتقنيّة لعمليّة نقل الرواية نفسها لا بالمعتقدات الذاتيّة للناقل، إلا لو كانت طبيعة المنقول ذات أثر في رفع احتماليّات عدم صدقه في النقل، كما قلنا في المحور السابق، نتيجة كون مضمون الخبر متناسباً مع مصالح الناقل في عقيدته.

المحور الرابع: سلامة الاعتقاد أو مرجعيّة المصادر الحديثيّة للمذاهب الإسلاميّة

عالجنا في هذا المحور موضوعاً رأيناه في غاية الحساسية، وهو الحديث عن إمكانات الرجوع للمصادر الحديثيّة للمذاهب المختلفة، وعدم الجمود على المصادر المذهبية الخاصّة التي ينتمي الباحث لها.

وقد رأينا بعد دراسة مطوّلة نسبيّاً في هذا المحور، ورصد المنطلقات والمعوقات التي قد تواجه نظريّة دمج المصادر الحديثيّة، أنّه بعد أن كانت العبرة بالوثوق أو الوثاقة، لا

العدالة ولا شرط الإيمان، لم يعد يوجد فرق في لزوم الرجوع بين مصادر الحديث عند المسلمين جميعاً، مع اعتقادنا بإمكان وجود تفاضل بينها كما هو واضح، وتوصّلنا أيضاً إلى ضرورة ممارسة نقد داخلي فيها بشكل متوازٍ.

من هنا، دعونا إلى تأسيس موسوعة حديثيّة إسلاميّة عامة تكون مرجعاً حديثيّاً لكافّة المسلمين، ودعونا لموسوعة رجاليّة إسلاميةّ عامّة كذلك، وكذلك أيّدنا طرح العلامة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في العمل على فقهٍ إسلامي عام، كما هي عادة العديد من القدماء، يجمع بين العموميّة ويحترم لكلّ فقيهٍ ما عنده من الهويّة المذهبيّة التي لا تمنعه من القناعة أحياناً برأيٍ حديثي أو فقهي أو رجالي أو تفسيري أو كلامي أو فلسفي أو تاريخي.. قاله من يختلفون معه في المذهب أو العقيدة.

المحور الخامس: نظريّة الجبر السندي

تمثل هذه النظريّة واحدةً من طرائق العلماء المشتغلين بالحديث والفقه وغيرهما، للنهوض بالأخبار التي تعاني من بعض عناصر الضعف الصدوري والسندي، حيث يرون أنّ عمل العلماء ـ أو غير ذلك ـ بحديثٍ ما مثلاً يوجب نهوضه من رتبة الضعف إلى حالة القوّة، ومن ثم إمكان الأخذ به في الاجتهاد الدينيّ.

والذي توصّلنا إليه بعد دراسة مقوّمات هذه النظريّة، أنّه لم تثبت صحّة قاعدة الجبر السندي بوصفها قاعدة يُرجع إليها كلّما عمل المشهور برواية ضعيفة، فضلاً عن الجبر الدلالي. نعم إذا حصل واتفق أن تكوّن الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر من عملهم به، وليس هذا بالنادر وإن لم يكن في تقديري بالكثير، فهذا جيّد، لكنّه يظلّ حالةً لا تبلغ مستوى القاعدة، بل تختلف باختلاف الباحثين وطرائق فهمهم، ومعدّلات حصول الوثوق لهم، ونسبة العلماء العاملين بهذه الرواية الضعيفة ونوعيّتهم وغير ذلك.

من هنا، اعتبرنا أنّ الأفضل إحالة الموضوع إلى ميدان التطبيق، دون تحويله إلى قانونٍ عام مُلزم أو فرضه على الفقيه أو الباحث بوصفه مرجعيّةً تقويمية عامّة أو غالبة للحديث

من حيث الصدور أو عدمه.

المحور السادس: نظريّة الوهن السندي أو قاعدة الإعراض

تعدّ نظريّة الوهن من النظريات المقابلة لنظريّة الجبر السندي، وهي تعني إمكانيّة الإطاحة بحديث يحمل معه شروط صحّته وحجيّته؛ نتيجة إعراض العلماء عنه، أو بتعبير أدقّ وعام: نتيجة مواجهته بأمارة عكسيّة معارضة، قد تؤثر في قوّة احتمال صدوره.

والذي توصّلنا إليه من خلال بحث قاعدة الوهن ـ وقبلها قاعدة الجبر ـ أنّه لا قاعدة الجبر ولا الوهن بالصحيحة على مستوى أن تكون قاعدةً وقانوناً، لا على مبنى الوثاقة ولا على مبنى الوثوق، بحيث كلّما عملوا بخبرٍ ضعيف صار حجّةً وكلّما أعرضوا عن خبرٍ صحيح فَقَدَ حجيّته، لكن إذا حصل أحياناً ـ وقد يحصل ـ أن يزول الاطمئنان بالإعراض ونحوه من الأمارات العكسيّة غير الحجّة في نفسها، أو يحصل العلم بالعمل أو غيره من الأمارات غير الحجّة في نفسها، أو حصل أن يزول الظنّ بخبر الثقة بالإعراض ونحوه أو يحصل هذا الظنّ بالعمل ونحوه، فإنّ حجيّة الخبر تسقط في الأوّل، ولا يُحرز ثبوتها في الثاني ما لم يصل إلى حدّ الاطمئنان، أو إلى حدّ إحراز أنّ العمل يرجع إلى توثيق رجال السند.

وهذا كلّه يعني أنّ بقاء الوثوق والظنّ أو زوالهما أمرٌ ناتجٌ عن تجربة الفقيه أو الباحث الفقهيّة والميدانيّة، وليس مسقَطاً على تجربته بشكل مُسبَق من علم الأصول إلى الفقه بوصف ذلك قانوناً، يفرض عليه ـ بشكل قهري ـ التخلّي عن الحديث؛ لإعراض المشهور عنه مثلاً.

وقد تعرّضنا في هذا البحث أيضاً لبعض النظريّات التي يمكن أن تندرج تحت هذا العنوان العريض، وهو الأمارات العكسيّة للخبر الآحادي، من نوع مديات وهن الخبر بمخالفة الراوي لروايته، ووهن الأخبار بمعارضتها لإجماع أو عمل أهل المدينة، مما طُرح في أصول الفقه الحنفي تارةً، والمالكي تارةً أخرى.

المحور السابع: حجيّة الحديث بين الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف

ومن دراساتنا المتقدّمة في الوثوق والوثاقة ونظريّتَي الجبر والوهن، اتضح لنا جليّاً موضوع ارتباط حجيّة الخبر بمسألة الظنّ بالوفاق والظنّ بالخلاف، حيث يقصد منهما أنّه هل يُشترط في حجيّة الخبر وجود ظنّ على وفقه، أو يكفي في الحجيّة عدم الظنّ بخلافه، أو أنّهما معاً ليسا بشرط؟

فعلى اشتراط الظنّ بالوفاق، لا يكون الخبر حجّةً إلا إذا كان معه ظنّ على وفقه، بحيث يأتي خبر الثقة ونظنّ بصدق هذا الخبر، فلو لم يكن هناك ظنٌّ كذلك فلا يكون الخبر حجّةً.

وأمّا على اشتراط عدم الظنّ بالخلاف، فلا يشترط أن يكون هناك ظنٌّ بصدق الخبر، بل يكفي أن لا يكون هناك ظنّ بكذبه أو عدم مطابقته للواقع، فلو احتُمل صدقُه بنسبة الخمسين في المائة كفى في ثبوت حجيّته.

والذي توصّلنا إليه أنّنا:

إذا قلنا بحجيّة خصوص الخبر الاطمئناني، على ما هو الصحيح، فمن الواضح لزوم حصول الاطمئنان الشخصي، وعدم كفاية لا الظنّ بالصدق ولا عدم الظنّ بالخلاف.

وأمّا على حجيّة خبر الثقة الظنّي أو مسلك الوثوق غير القائم على الاطمئنان الشخصي، فقد رأينا أنّ زوال الظنّ بالوفاق أو حصول الظنّ بالخلاف يُسقط الخبر عن الحجيّة كبرويّاً وقانوناً.

أمّا هل أنّ عمل الأصحاب أو أهل المدينة يفيد الظنّ بالوفاق؟ وهل إعراضهم أو عدم عمل أهل المدينة أو مخالفة رأي الراوي للرواية يُحدث ظنّاً بالخلاف أو يزيل الظنّ بالوفاق؟ فهذا ما تكفّل به المحوران السابقان، وذكرنا أنّه لا يوجد شيء من ذلك قاعدةً وقانوناً، ولا أنّهما منفيان قاعدة وقانوناً، بل يرجع فيهما إلى تجربة الفقيه والملاحظات الميدانية التي تسوقه إلى قناعةٍ هنا أو هناك.

المحور الثامن: حجيّة الحديث بين المباشرة ونظام الوسائط السنديّة

عالج هذا المحور دراسة تأثير ظاهرةٍ قائمة تهيمن على التراث الحديثي الإسلامي، وهي ظاهرة نقل الحديث عبر وسائط من الرواة يروي كلّ واحدٍ منهم عن الآخر، وصولاً إلى النبيّ، فهل أنّ قانون حجيّة الحديث يشمل الحديث المنقول عبر وسائط من هذا النوع أو أنّ قاعدة حجيّة الخبر تختص بالحديث الذي له ناقل واحد فقط مثلاً؟

لقد رأينا أنّ خبر الواسطة يمكن إثبات حجيّته ـ وفقاً لمسلك حجيّة خبر الثقة ـ بغير واحدٍ من أدلّة الحجيّة التي أخذوا بها، كبعض الآيات القرآنيّة، والسيرة المتشرّعية والعقلائيّة، والإجماع، وغير واحدٍ من دليل العقل.

أمّا على مسلكنا من حجيّة الخبر الموثوق، فإنّ قوّة الكشف في الخبر تتأثر تلقائيّاً، ولهذا نقول بأنّ تحصيل الوثوق الاطمئناني من خبرٍ آحادي مفرد ـ ولو كان صحيح السند ـ في غاية الصعوبة، ما لم تنضمّ إليه قرائن أو أخبار أُخر عديدة. وقد خضنا مداخلةً هنا مع محاولة السيد السيستاني التخفيف من حدّة تأثير الوسائط السنديّة على درجة الوثوق بالحديث، ورأينا أنّ هذه المحاولة غير دقيقة.

المحور التاسع: مديات حجيّة الحديث في ميزان أنواع الحديث وأقسامه

تعرّضنا في هذا المحور لما يتصل بالتنويع الرباعي للحديث ومديات شمول الحجيّة لهذه الأقسام الأربعة المشهورة، فتحدّثنا ـ وفقاً لمعاييرهم في حجيّة خبر الثقة ـ عن شمول دليل الحجيّة للخبر الصحيح، ثم توقفنا عند شموله للخبر الحَسن بالمصطلح الإمامي، وقدّمنا بعض المناقشات في ذلك، وبيّنا شموله للحديث الموثق، وأمّا الحديث الضعيف فقد عالجنا فيه المساحات التي تعرّضوا لها محاولين منح بعض أنواع الأحاديث التي تظهر بوصفها ضعيفة على أنّها قابلة للتصحيح، أو فلنقل بأنّها قابلة لمنحها الاعتبار والحجيّة.

وفي هذا الصدد، عقدنا دراسة حول الحديث المضمر، الذي لم نوافق على قبوله مطلقاً،

ولا رفضه مطلقاً، ولا ربط الاعتراف به بمستوى الراوي وجلالته، ولا غير ذلك، بل رأينا ارتباط القضيّة بمديات معلوماتنا عن مصادر أحاديث الناقل، وأنّها هل تتخطّى الإمام مثلاً أو لا، مجرين نوعاً من حساب الاحتمال في القضيّة.

ثم قمنا ـ بعد الحديث المضمر ـ بدراسة مطوّلة نسبيّاً حول الحديث المرسل، حيث تعرّضنا بهذه المناسبة لبعض المراسيل التي بُذلت جهود عبر التاريخ لتصحيحها من قبل علماء المسلمين، واستعرضنا بهذا الصدد ثمانية أنواع من المراسيل وهي:

١ ـ مراسيل الثلاثة (ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي). وقلنا بعدم ثبوت دليل على حجيّتها إلا في موارد مفردة.

٢ ـ مراسيل الشيخ الصدوق، وقلنا بعدم الدليل على حجيّتها، إلا في موارد مفردة.

٣ ـ مراسيل الحسن بن محمّد بن سماعة، التي قلنا بأنّها لا تملك مقوّمات تصحيحها.

٤ ـ مراسيل الثقة عن غير واحد، ولم تثبت حجيّتها بوصف ذلك قانوناً.

٥ ـ مراسيل الطوسي والعماني والنجاشي والاسكافي، وقلنا بأنها لا تملك مقوّمات التصحيح في نفسها.

٦ ـ مراسيل مسند الربيع بن حبيب الأزدي عند الإباضيّة، والتي لم نرَ دليلاً مقنعاً للقول بحجيّتها.

٧ ـ مراسيل الصحابة والتابعين، كسعيد بن المسيّب، ولم نجد ما يُقنع بحجيّتها، بعد عدم ثبوت نظرية عدالة جميع الصحابة عندي.

٨ ـ الحديث المعنعن ومعضلة الإرسال المزعوم فيه، وقد بيّنا أنّ الحديث المعنعن يمكن تصحيحها ورفع إشكاليّة الإرسال عنه.

ثم ختمنا الكلام بالحديث المعنعن، وبعده الموضوع والمختَلَق.

وبهذا أنهينا ـ بحمد الله ـ الكلام حول القسم الأوّل من هذا الكتاب.

٢. نتائج البحث على مستوى معايير المتن والمضمون

عالجنا في دائرة حجيّة الحديث وفقاً لمعيار المتن والمضمون، مجموعة محاور أيضاً، وهي:

المحور الأوّل: نظريّة النقد المتني، أو حجيّة الحديث بين نقد السند ونقد المتن

إنّ هذا المحور من المحاور المهمّة، كونه يعالج المنهج في التعامل مع متون الأحاديث، وعدم الجمود على مرجعيّة الإسناد والمصدر.

لقد توصّلنا في هذا المحور إلى أنّ الدرس الحديثي اليوم يحتاج إلى جهود كبيرة لتطوير نقد المتن بعد تفعيله فيه، فهذه العمليّة تملك شرعيّتها المعرفيّة والدينية، بل وتحظى بالدعم والتأييد من الحديث الشريف نفسه، وقد مارسها العلماء منذ قديم الأيام، حيث تبيّن لنا أنّ ما ذكره بعض المستشرقين في هذا المضمار من النقد على العلماء المسلمين في تخلّيهم عن نقد المتن غيرُ صحيح، وإن كان له وجه بنحو جزئي، وقد بينّا أنّ التجارب الإسلامية في هذا المجال كانت مقدّرة ومشكورة.

لقد وضع العلماء المسلمون قواعد لنقد المتن وطبّقوا الكثير منها في ثنايا معالجاتهم العلمية، وقد استعرضنا هذه المعايير في النقد المتني وعلّقنا على بعضها.

إنّ عمليات نقد المتن تؤثر تأثيراً كبيراً على قيمة الحديث ودرجة اعتباره، فقد تسقطه عن الاعتبار في بعض الأحيان وتنفي صدوره من المعصوم، فيما نجدها في أحيان أُخَر تسقط الإرادة الجدّية من النص الحديثي، ونجد ثالثةً أنّ النقد المتني يعطينا صورة أكثر دقّة عن حال الناقل ودرجة ضبطه وتدقيقه في عمليات النقل التي قام بها، ممّا يستدعي تعاملاً خاصّاً مع هذا الحديث أو ذاك.

وفي سياق متابعة البيئة الحاضنة لعمليّة النقد المتني، رأينا أنّ النظرية التي يملكها الباحث الإسلامي حول معارضة الحديث للقرآن الكريم تترك آثاراً كبيرة هنا، فإذا حصر المعارضة في إطار التباين الكلّي وفقاً لنظام النسب الأربع المنطقيّة فإنّ نشاط النقد

المتني سوف يتضاءل تلقائيّاً، على خلاف الحال لو وسّع مفهوم معارضة الكتاب الكريم، كما فعل بعض العلماء المتأخّرين، فإنّ النشاط النقدي سوف يصبح أوسع وأكثر شموليّةً.

بل ثمّة نظريّتان هنا تحدثان إرباكاً في بعض عمليات النقد المتني، وهما:

أ ـ نظرية اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل البيت تكويناً أو تشريعاً، حيث تُعجِزُنا هذه النظريّة عن نقد الحديث انطلاقاً من معارضته للقرآن؛ لأنّ المفروض أننا لا نفهم القرآن حتى ننقد الحديث وفق فهمنا للكتاب، أو أنّنا ممنوعون شرعاً من تفسيره.

ب ـ نظرية البطون القرآنية ببعض تفسيراتها، حيث تسمح بتأويل الكثير من النصوص الحديثية التي تبدو غير متوالفة مع بنية النص القرآني، انطلاقاً من كونها تتعاطى مع البطون القرآنية التي لا ندركها.

إنّ نظرية الاختصاص باطلة، وفاقاً لمشهور علماء أصول الفقه وخلافاً للإخباريين، كما أنّ نظرية البطون صحيحة، لكن بشرط أن تكون البطون منسجمة مع الظواهر وتعدّ تعميقاً لها، بحيث تمرّ العملية التفسيرية للبطن عبر جسر الظهورات اللفظية من خلال المقارنات والمقاربات المعمّقة بين الآيات القرآنية الكريمة لا بطريقة تتعالى عن هذا المنهج، وليس ما لا نفهمه من القرآن مبرراً كافياً لردّ الحديث الذي يحكي عنه، بل لابدّ أن يكون الحديث غير متوالف مع الكتاب.

إلى جانب ذلك، رأينا أنّ نظريّة التقيّة في بيان الأحكام الشرعيّة والتي آمنت بها الطائفة الإماميّة لها تأثير واضح على طبيعة تعاطينا مع صدور الحديث، حيث تعيق إعاقةً واضحة قدرتنا على إثبات الوضع في الحديث نتيجة النقد السندي، كما يمكنها إعفاء الرواة من تهمة الكذب حتى لو جاؤوا برواية تخالف العقل والصواب، لكنّها تستطيع إسقاط الإرادة الجديّة من الحديث، واعتقادنا الشخصي أنّه قد حصل بعض الإفراط في الثقافة الشيعيّة في تطبيق قانون التقية على أهل البيت أنفسهم في مجال بيان الأحكام، وأنّ الأمور لا تبلغ حدّ تصوّر صدور هذا الكم الكبير من الأحاديث عنهم بنحو التقيّة.

وفي سياق رصدنا لسائر مرجعيّات النقد المتني، توقّفنا عند اتخاذ الممارسات الإسلاميّة موقفاً متحفّظاً إزاء اعتماد العلم الحديث والدراسات العقليّة أساساً للنقد المتني وإن كانت تقبل به من الناحية النظرية، والسبب في ذلك يعود إلى قلّة الوثوق بتفاصيل المعطيات العلمية التي يُنظر إليها بوصفها نظريات وليست حقائق ثابتة؛ لكثرة التبدّل والتحوّل فيها، ومن ثمّ فالنقد المتني وفقاً لأصول العلم والعقل يحتاج إلى جهود أكبر واحتياط بدرجة أعلى كي لا تُهدر السنّة بأيّ ادّعاءٍ علمي لم يحسم أو يصبح حقيقة ثابتة، ومن هنا فصّلنا بين العقل الاستدلالي والعقل الاستبعادي في الموضوع.

وفي إطار شيعي إمامي، رأينا أنّ القبول بالسنّة المؤسّسة لأهل البيت في الاعتقاد الإمامي يقلّص من فرص النقد المتني، على خلاف رفض هذه النظرية كما هو الصحيح الذي ذهب إليه جماعة من علماء المذهب الإمامي أيضاً؛ وذلك أنّ النصوص الواردة عن أهل البيت مما لا عين له ولا أثر في الكتاب الكريم ولا في المنقولات النبويّة ولو بنحو العموم بحيث لا يمكن أن يكون موجوداً دون أن ينقل عن الحقبة النبويّة، هذه النصوص إذا رفضنا فكرة تأسيسيّة سنّة أهل البيت فسوف تقع موقع الشك متناً أو يفرض ذلك تفسيرها بوصفها قوانين زمنية ذات مصالح وقتية، وليست تشريعات دينيّة، وبهذا تكون نظريّة السنّة المؤسسة لأهل البيت أحد معقوات النقد المتني في بعض الحالات.

وفي محاولتنا رصد هويّة الدور الذي يلعبه النقد المتني، ذهبنا إلى أنّ نقد المتن يبطل النصّ كلاً أو جزءاً، ولكنّه لا يقدر ـ وفق القواعد المتوفّرة له اليوم ـ أن يثبت نصّاً لوحده، ونحن وإن كنا لا نميل إلى اعتماد المنهج السندي منهجاً وحيداً في الإثبات التاريخي للحديث، لكننا نرى أنّ المنهج المتني لا يكفي للإثبات لوحده أيضاً، خلافاً لمحاولات بعض العلماء المتأخّرين في هذا الصدد، ونجد أنّ الجمع بين المنهجين: السندي والمتني، هو الأوفر حظاً في التوصّل إلى إثبات تاريخي أفضل للسيرة والنصوص الحديثيّة.

وفي ملحقات بحثنا حول النقد المتني، تعرّضنا لبعض الملفّات ذات الصلة، وقلنا بأنّه لم يثبت وجود أصول مسبقة بعنوان: أصل عدم الزيادة وأصل عدم النقيصة، بل القضية تابعة لدراسة الملابسات والمعطيات والقرائن، والترجيح الموجب لحصول الاطمئنان من خلالها أو الرجوع للأخذ بالقدر المتيقّن.

المحور الثاني: حجيّة الحديث بين النقل باللفظ والنقل بالمعنى

يعد هذا المحور من الملفّات الخطيرة جداً في دراسة الحديث، إنّه رصد لتقنيات النقل التاريخي للحديث، وأنّه هل كان يعتمد النقل اللفظي أو النقل بالمعنى؟ وما تأثير ذلك على نهج تعاملنا مع النصوص الحديثيّة؟

وقد توصّلنا هنا إلى أنّ النقل بالمعنى جائز شرعاً وعرفاً وعقلائياً، نعم له بعض الشروط التي تحدّثنا عنها، بل أثبتنا أنّ الواقع التاريخي يشهد على شيوع ظاهرة النقل بالمعنى، وإن كنّا نوافق أيضاً على شيوع ظاهرة النقل باللفظ، فإذا أُحرز أنّ النقل قد وقع باللفظ ترتبت الآثار التي يمكن ترتيبها، وإذا أُحرز أنّ النقل قد وقع بالمعنى تعاملنا مع الخبر تعاملنا مع المنقول بالمعنى، وإلا فلا يوجد أصل عقلي ولا عقلائي ولا شرعي لصالح النقل باللفظ الذي هو بحاجة إلى قرينة؛ للشيوع الكبير والهائل لظاهرة النقل بالمعنى بين العقلاء، وعليه يؤخذ بالقدر المتيقّن من مدلول الرواية، وكلّ شيء نشكّ في نسبته إلى المتكلّم الأوّل ونحتمل احتمالاً معتدّاً به أنّ الراوي استخدم هذا التعبير فيه، فلا تترتّب آثار هذا التعبير أو ذاك على الرواية؛ لعدم إحراز النسبة للنبيّ أو الإمام.

وقد استنتجنا من ذلك أنّ طريقة بعض المتأخّرين في التدقيق بحرفيّات النصّ زائداً عن الحدّ المعقول على مستوى المنقول بالمعنى، طريقة غير سليمة في الغالب؛ فلا ينبغي الإفراط ولا التفريط. بل إنّ تفعيل نظريّة النقل بالمعنى يؤدّي إلى ظهور منهج التمييز النسبيّ بين الروايات انطلاقاً من شخصيّات الرواة، غير عنصر الوثاقة، فعلم الراوي بالمضمون الذي ينقله، واطّلاعه على اللغة العربية فهماً وبياناً، وأُنسه بطريقة تعبير المتكلّم

ولغته وأسلوبه في البيان، وكذا ضبطه.. عناصر تلعب دوراً في تمييزنا بين الروايات، لاسيما على مستوى التعارض بين الأخبار، فهذا الأمر مفيد في باب التعارض جداً، من هنا الضرورة لدراسة الرواة من غير جانب الوثاقة أيضاً.

إنّ ظاهرة النقل بالمعنى وإن أثرت على منهج فقه الحديث وفهم الروايات، إلا أنّها لا تترك أثراً ـ غير التمييز المتقدّم، خاصّة في باب التعارض ـ على أصل صدور الروايات، ولا تقيّد دائرة حجيّة الأخبار، فإذا علمنا بأنّ هذا الخبر وذاك منقول بالمعنى لم يسقط عن الحجيّة بذلك، بل يمكن الأخذ به من حيث المبدأ.

وأخيراً، فقد جرّتنا مسألة النقل بالمعنى للحديث عن الفكرة التي تدّعي امتياز نقل الحديث الإمامي عن الحديث السنّي، من حيث كونه نقلاً تدوينيّاً وليس نقلاً شفويّاً، وهو ما يعرف بين الباحثين اليوم بالطريقة الفهرستيّة، وقد توقّفنا مطوّلاً عند هذا الموضوع، وقدّمنا جملة من المطالعات النقديّة في هذا الصدد.

المحور الثالث: حجيّة الحديث بين الأحكام والموضوعات أو حجيّة خبر الواحد في الموضوعات

تصوّر العديد من العلماء أنّ قانون حجيّة الخبر يكاد ينحصر في دائرة معرفة الأحكام الفقهيّة الشرعيّة، ولهذا لم يقبلوا بجريانه في الموضوعات بما فيها تلك التي تترتّب عليها أحكام شرعيّة.

لكنّ الذي توصّلنا إليه هو أنّه لو قلنا بحجيّة الخبر الظنّي ـ ونحن أساساً لا نقول بذلك ـ فلا فرق فيه بين الموضوعات والأحكام، بعد عدم الردع عن السيرة العقلائيّة هنا، وحصول بعض التعميم في الأدلّة اللفظيّة، فلا يبعد القول بحجيّة خبر الثقة في الموضوعات والأحكام، وفاقاً لما أخذ يشتهر بين المتأخّرين، إلا ما خرج بدليل أو لخصوصيّة فيه، مثل باب القضاء والشهادات وغيرها ممّا يحتادج للبيّنة الشرعيّة الخاصّة.

هذا على مسلك المشهور القائلين بحجيّة خبر الواحد، أمّا على مسلكنا من رفض هذا

الرأي، فالأمر واضح بيّن في عدم حجيّة غير خبر الوثوق الاطمئناني في جميع الموارد الأحكاميّة والموضوعيّة، غايته أنّه لو حصل وثوق بصدور بعض نصوص البيّنة أخذ بها ـ ولو كانت ظنّاً ـ في الموارد التي ثبتت حجيّتها فيها بالعلم والاطمئنان.

المحور الرابع: حجيّة الحديث بين العلميّات والعمليّات أو حجيّة الرواية التفسيريّة والعقديّة والتكوينيّة

هذا الملفّ مفصليٌّ جداً، حيث تعرّضنا فيه للحديث عن مديات حجيّة الحديث المنقول في غير مجال العلوم الشرعيّة، مثل تفسير القرآن الكريم والعقائد والتاريخ والتكوينيات وروايات الطب وخواص الأشياء والمستقبليّات وغير ذلك، فهل الحديث المنقول يمكن الاستناد إليه في هذه كلّها أو لا؟

وفقاً لنظريّتنا الخاصّة في حجيّة الخبر لا فرق بين هذه كلّها؛ لأنّ نظريّتنا تقوم على حصر الحجيّة بالخبر اليقيني بالعلم العقلائي، بينما ينفتح مجال البحث الواسع وفقاً للقائلين بحجيّة الخبر الظنّي؛ **لهذا عقدنا البحث في ثلاثة اتجاهات:**

أ ـ التفسير، ورصدنا سلسلة من المساهمات الموافقة والمعارضة وعلّقنا عليها.

ب ـ العقائد، ورصدنا ـ تحليلاً ـ نقطة الانطلاق في المعرفة العقديّة، وتنويع القضايا العقديّة إلى أصليّة وغير أصليّة، ومعيار ما هو حجّة في كلّ قسم.

ج ـ الرواية التكوينيّة، وقد عرضنا فيها لبعض المساهمات في تحديد الموقف منها كمساهمة الشيخ كاشف الغطاء وغيرها، وعلّقنا عليها جميعها، لنخرج بنظريّة خاصّة.

والذي توصّلنا إليه في هذا الموضوع، هو أنّه لو قلنا بحجيّة الخبر الآحادي الظنّي، ولا نقول به أساساً، فـ:

أ ـ إنّ الحجيّة شاملة للرواية التفسيريّة والعقديّة (في تفاصيل الاعتقادات دون أصولها)، بمعنى البناء النفسي التديّني على طبق مفاد الخبر، وقابليّة الاحتجاج الديني به، لا صيرورة الخبر حجّة منطقيّة تُثبت الواقع.

ب ـ أمّا الرواية التكوينيّة والتاريخيّة والطبيّة وغيرها، فإن لم تتضمّن ـ ولو التزاماً ـ أمراً عمليّاً جوارحيّاً أو جوانحيّاً مباشراً، كما في تاريخ شخص النبيّ وأفعاله بوصفها مرجعاً دينيّاً، فلا معنى للحجيّة فيها، إلا بمعنى ترتيب آثار جانبيّة كتصحيح الإخبار ونحو ذلك.

المحور الخامس: حجيّة الحديث بين قوانين العقوبات وغيرها

هذا المحور يعالج نظريّة بعض علماء الأحناف في التفصيل في حجيّة الحديث بين العقوبات والحدود فلا حجيّة للحديث فيها، وبين غيرها فيكون حجّة.

والذي خرجنا به هنا هو أنّه على مستوى اقتضاء دليل الحجيّة، فإنّ ما نفهمه من أدلّة حجيّة خبر الواحد أنّها ـ لو تمّت ـ لا يُحرز شمولها للأمور الخطيرة، وينتج عنه عدم جريان خبر الواحد في باب الحدود وأمثاله، فيما فيه دم أو عرضٌ، إلا إذا قيل بأنّه لو استدلّ بالسيرة المتشرّعيّة، وبُني على إفادتها حجيّة خبر الثقة الظني، فإنّها لا تميّز بين الخطير وغيره وبين الحدود وغيرها، إذ لو كان لظهر وبان، فتصلح مُعِيْنَةً لفهم الإطلاق في نصوص الكتاب والسنّة ومكرّسةً له، دون أن تمنع السيرةُ العقلائية عنه، وإن لم تدل سيرة العقلاء بنفسها عليه، وإلا فالحقّ هو التفصيل بين الخطير وغيره.

وأمّا على مستوى وجود المانع بعد فرض تماميّة الاقتضاء في دليل الحجيّة، فقد رأينا أنّه لم يثبت وجود مانع يوقف تأثير شمول دليل الحجيّة لباب الحدود وأمثاله، مثل قاعدة الدرء وغيرها، والتي درسناها بشيء من التفصيل. نعم لو أُخذ بقاعدة الدرء وفهم منها الشبهة الواقعيّة، فقد يشمل التخصيص أبواب الحدود والتعزيرات والقصاص معاً، على تفصيل يراجع في محلّه.

هذا كلّه على أصول المشهور القائلين بحجيّة خبر الواحد الظنّي، أمّا على ما سلكناه من إنكار أصل حجيّة خبر الواحد الظنّي في معرفة الدين مطلقاً، فلا موضوع لهذه الأبحاث، بل الحقّ عندنا هو عدم حجيّة خبر الواحد في باب الحدود بشكل آكد، وفي غيرها.

المحور السادس: حجيّة الحديث بين عموم البلوى وعدمه، وبين توافر دواعي النقل وعدمه

يعالج هذا المحور مقولة عرفها أصول الفقه السنّي، ورأينا لها وجهاً آخر في أصول الفقه الشيعي، وهي طبيعة المضمون الذي ينقله لنا الحديث تارةً من حيث كونه عام البلوى، وأخرى من حيث كونه لو صدر لتوافرت الدواعي لنقله مع أنّه لم يصلنا إلا بخبر آحادي.

ونتيجة البحث التي توصّلنا إليها كانت الجمع بين نظريّتي البلوى والدواعي، فحيث يوفّران ارتياباً تسقط حجيّة الآحاد المنقولة بأخبار قليلة، وإلا ظلّ الخبر الآحادي على حجيّته، بلا فرق فيما قلناه من حيث المبدأ بين حجيّة الخبر الظنّي وحجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني، لكن كلّ بحسبه، فلا ينبغي فرض وجود قاعدة مُسْقَطَة من الأعلى، وإنّما قرينة تدفع لملاحظة الملابسات والمعطيات لرصد حجم القوّة الاحتماليّة للخبر في ظلّها، تماماً كما قلنا نظيره في قاعدتي: الجبر والوهن.

المحور السابع: حجيّة الحديث في غير الإلزاميّات أو قاعدة التسامح في أدلّة السنن وفضائل الأعمال

هذا المحور هو آخر المحاور التي عالجها هذا الكتاب، لكنّه حظي بمساحة كبيرة نسبيّاً منه، وهو يدور حول نظريّة ترى التساهل في النصوص الحديثيّة غير الإلزامية والتي تتحدّث عن المستحبّات والمكروهات وغير ذلك.

لقد رصدنا قاعدة التسامح وأخبار من بلغ، من حيث أصلها، ومن حيث امتداداتها، ونتيجة البحث في فهم نصوص وأخبار من بلغ، أنّ هذه النصوص ليست بصدد الترغيب أو الحثّ على الفعل قبل تحقّقه، لتكون بصدد جعل الحجيّة للخبر الضعيف أو بصدد إنشاء استحباب أوّلي أو ثانوي، أو بصدد الإرشاد لحكم العقل بحُسن الاحتياط، أو غير ذلك، بل غاية ما نفهمه منها أنّها بصدد الإخبار عن حقيقة قانونيّة في الثواب

والعقاب عند الله تعالى، وهذه الحقيقة التي تخبرنا بها هذه النصوص هي أنّه لو أقدم شخص على عملٍ بداعي طلب ثواب الله تعالى، نتيجة وجود ما دفعه لذلك من نصٍّ مثلاً حثّه ورغّبه في الفعل عبر بيانه للثواب، فإنّه لو فرضنا أنّ واقع الحال لم يكن كذلك، فإنّ الله تعالى لا يخيّب ظنّه، بل يجزيه بما يرضيه؛ نظراً لحُسن قصده وعدم مؤاتاة الظروف الواقعيّة لتطابق ما وصله مع ما هو الواقع.

وهذا ما يجعل هذه النصوص من نصوص علم الكلام، لا من نصوص الفقه وأصوله، فليس لها نظرٌ لمستقبل أفعالنا، بل لها نظر لماضي أفعالنا وما وقع منها، فهي تصوّر مشهداً عفويّاً يصدر من الناس ينبعثون من خلاله لفعل أمرٍ نتيجة الرغبة في تحصيل ثوابٍ ظنّوه موجوداً على هذا الفعل أو شعروا بنوع من وجوده الاحتمالي المؤثر في الانبعاث عادةً، ومن ثمّ فليست هذه الروايات أصلاً بصدد إنشاء قانون شرعي أو فقهي، ولا نحرز ذلك إطلاقاً فيها.

وينتج عما قلناه ـ وأرجو التنبّه جيداً ـ أنّ هذه الأخبار ليست بصدد الترغيب في الإتيان بالأفعال برجاء المطلوبيّة، أو تأسيس هذا النوع من السلوك بين المتشرّعة، بل هي بصدد الحديث عن صورة ينبعث فيها إنسانٌ بشكل عفوي قوي نحو فعل بمجرّد أن بلغه ثوابه، ولو كان قصده رجاء المطلوبيّة، وفرق بين الحالتين، وهو مفهوم ينبغي ـ انسجاماً مع أخبار من بلغ ـ أن نستبدله بمفهوم رجاء الثواب، فيما يظلّ مفهوم رجاء المطلوبيّة على طابعه العقلي لا النصّي، منسجماً مع الصيغة العقليّة للموضوع انطلاقاً من حُسن الاحتياط والانقياد، لو تحقّق موضوع هذا الحكم العقلي.

هذا ما فهمناه بوصفه القدر المتيقّن من دلالة هذه النصوص، على تقدير التصديق بصدورها، رغم أنّنا نعتقد بأنّ هذه النصوص لم تبلغ درجة الوثوق بالصدور الذي هو الحجّة والمعيار في الأخبار؛ لأنّها ليست كثيرة العدد بالمقاربة التي قدّمناها، وليس معمولاً بها بشكلٍ حاسم عند المتقدّمين.

وعلى تقدير القبول بهذه الأخبار، والقبول مرّةً أخرى بدلالتها على إنتاج قاعدة تحت عنوان قاعدة التسامح في أدلّة السنن، بمعنى جعل الحجيّة أو ما هو في قوّتها أو بمعنى جعل الاستحباب الثانوي، فإنّ مساحة هذه القاعدة تتحدّد ـ وفق ما توصّلنا إليه في بحث تنبيهات القاعدة ـ ضمن الشكل الآتي مع بعض التفاصيل التي ذكرناها سابقاً:

١ ـ إنّ القاعدة تشمل الفعل والترك ولا تختصّ بالفعل، ومن ثمّ فتشمل المكروهات كالمستحبّات.

٢ ـ عدم شمول القاعدة لما عُلم بكذبه وجداناً أو بدليلٍ معتبر، سواء كان الدليل المعتبر ينفيه، أو يُثبت ضدّه الخاصّ، كما لو دلّ الخبر الضعيف على الاستحباب ودلّ الخبر المعتبر على الحرمة ولو بالإطلاق، بل يشمل المورد ما لو عارضه خبرٌ ضعيف في بعض الأحيان، على ما تقدّم بيانه.

٣ ـ عدم جواز الإفتاء بالاستحباب ونحوه إلا على وجه الكنائيّة في فهم الأخبار، بمعنى أنّها مجرّد كناية عن جعل الحجيّة للخبر الضعيف، بل يُعطي الفقيه الكبرى للمكلّف ليطبّقها بنفسه على الصغرى، أو يقدّم له الصغرى أيضاً معها.

٤ ـ عدم شمول القاعدة لفتوى الفقيه المجرّدة ـ غير الفقه المأثور ـ إلا بناء على حكم العقل بحُسن الاحتياط، ومثله كلّ ظنّ يحصل بالاستحباب من غير طريق الرواية والنصّ.

٥ ـ شمول القاعدة لأخبار مطلق مذاهب المسلمين ما لم يُعلم كذبها وجداناً أو تعبّداً.

٦ ـ عدم شمول القاعدة للأخبار الخالية عن ذكر الثواب عرفاً، بحسب المناسبات والسياقات والدلالات. وذكرُ الثواب على طريقة الملازمة التركيبيّة غيرُ كافٍ، بل هو أمر دقّي.

٧ ـ عدم شمول القاعدة للأخبار العقابيّة المحضة، التي تتمحّض بيان العقاب على فعلٍ معيّن.

٨ ـ شمول القاعدة لأخبار الوجوب والحرمة، فعلى القول بالحجيّة تنتج الوجوب، وعلى القول بالاستحباب الثانوي تنتج الاستحباب، نعم لو قلنا بأنّ مدرك القاعدة هو حكم العقل بحُسن الاحتياط، أنتج ذلك الاستحباب مطلقاً.

٩ ـ عدم شمول القاعدة للإخبارات الخارجيّة، إلا إذا احتفّت بقرينة عرفيّة خاصّة تفيد نظرها للدليل الحُكمي وأنّها تريد بيان موضوعه الخارجي.

١٠ ـ عدم شمول القاعدة للضعف الدلالي.

١١ ـ شمول القاعدة للأخبار الصحيحة والضعيفة معاً، وتسبّب ذلك بمشكلة على مبنى الاستحباب الثانوي.

١٢ ـ شمول القاعدة للعبادات والمعاملات وغيرهما.

١٣ ـ شمول القاعدة لأخبار سائر المعصومين، غير النبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله، ممن يشكّل قوله مصدراً نصيّاً أوّل إلى جانب القرآن، تبعاً لعقيدة كلّ مذهب من مذاهب المسلمين.

١٤ ـ عدم إحراز شمول القاعدة لما دلّ على خصوص الثواب الدنيوي، بلا دلالة مباشرة فيه على أصل الاستحباب ونحوه.

كلمة أخيرة

إنّ دراسة الحديث الشريف وقوانين اعتباره أو عدم اعتباره عمليّة شاقّة بالفعل، لكنّها ضروريّة جداً. إنّ جمع كلّ القضايا المركزيّة المتصلة بالحديث ضمن سلسلة بحثيّة، يُمكنه أن يدفعنا للخروج بصورة تقعيديّة أفضل، ويظلّ حاجة موضوعيّة عالية اليوم، في ظلّ الكثير من الفوضى تارةً والارتباك أخرى، في منهاجيّات وآليّات التعامل مع الحديث.

إنّني أشكر الله تعالى أن وفّقني لتدوين ما أتممته ـ حتى الآن ـ في هذا الصدد، من

كتاب (**نظريّة السنّة**)[١]، الذي قرأت فيه ملفّ السنّة والحديث قراءةً تاريخيّة، إلى كتاب (**حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**)[٢]، والذي درست فيه السنّة الواقعيّة وحجيتها ومديات هذه الحجيّة، إلى كتاب (**دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال**)[٣]، والذي رصدت فيه تاريخ علم الرجال والجرح والتعديل، بغية حمل صورة تاريخيّة عنه، إلى كتاب (**المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ**)[٤]، الذي رصدت فيه إشكاليّات الحديث الميدانيّة ونهج التعامل معها، إلى كتاب (**حجيّة الحديث**)[٥]، الذي بحثت فيه القاعدة البنيويّة في حجيّة السنّة المنقولة، حيث رفضتُ الأخبار الظنيّة لصالح الأخبار اليقينيّة فقط، إلى (**هذا الكتاب**) الذي درسنا فيه دوائر الاحتجاج بالسنّة المنقولة ومساحاتها، إلى **كتابنا الموسّع في علم الرجال والجرح والتعديل**، الذي درسنا فيه قواعد هذا العلم وقوانينه ومناهج الاشتغال عليه.

هذه هي السلسلة التي بلغت ـ بحمد الله تعالى ـ عشرة مجلّدات كبيرة، شعرت فيها أنّني حاولت بقدرٍ ما أن أفكّر لكشف المشكلات ووضع الحلول، وفق ما لديّ من عقل متواضع وإمكانات بسيطة. إنّ ما أفتخر به هو أنّني ـ بحمد الله ـ حاولت التفكير، رغم أنّ ما قدّمتُه قد لا يكون شيئاً مهمّاً، وإن كنت آمل أن يكون نافعاً.

آمل أن تحظى هذه المجموعة البحثيّة في السنّة الواقعيّة والمحكيّة، بقراءة متأنّية، تبتعد عن التوتر، وبمطالعة نقديّة تقويميّة جادّة، وأجد هنا أملاً يحدوني في أن أكون قدّمت شيئاً بسيطاً للمكتبة الإسلاميّة، علّني أنتفع بذلك يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلبٍ سليم.

---

(١) والذي صدر عام ٢٠٠٦م.

(٢) والذي صدر عام ٢٠١١م.

(٣) والذي صدر عام ٢٠١٢م.

(٤) والذي صدر عام ٢٠١٣م.

(٥) والذي صدر عام ٢٠١٦م.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة:

١. **القرآن الكريم**.

٢. **آل بحر العلوم**، محمد، **بلغة الفقيه**، مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٤هـ**.

٣. **آل الشيخ راضي (١٤٠٠هـ)**، محمد طاهر، **بداية الوصول في شرح كفاية الأصول**، أشرف على طباعته وتحقيقه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، نشر أسرة آل الشيخ راضي، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.

٤. **آل طعّان البحراني القطيفي (١٣١٥هـ)**، أحمد بن الشيخ صالح، **الرسائل الأحمديّة**، تحقيق ونشر: دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

٥. **آل عصفور البحراني (١٢١٦هـ)**، حسين، **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، تحقيق: الميرزا محسن آل عصفور، نشر: المحقّق، وإصدار مجمع البحوث العلميّة، قم، إيران.

٦. **آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**، محمد حسين، **تحرير المجلّة**، نشر مكتبة النجاح ومكتبة فيروزآبادي، إيران.

٧. **الآبي الأزهري (١٣٣٠هـ)**، صالح عبد السميع، **الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، لبنان.

٨. **الآشتياني (١٣١٩هـ)**، محمد حسن، **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، الطبعة الحجريّة، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].

٩. **الآشتياني (١٣١٩هـ)**، محمد حسن، **كتاب القضاء**، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٤هـ**.

١٠. **الآمدي (٦٣١هـ)**، علي بن محمّد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٦م**؛ وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وطبع المكتب الإسلامي كذلك.

١١. **الآملي (١٣٩١هـ)**، محمّد تقي، **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، مطبعة الفردوسي، إيران،

الطبعة الأولى، ١٣٧٧ ـ ١٣٩١هـ.

١٢. **الآملي**، الميرزا هاشم، **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، بقلم محمد علي الإسماعيل پور القمشه اى، المطبعة العلمية، قم، إيران، تاريخ النشر بالتدريج من عام ١٤٠٢ ــ ١٤٠٥هـ [بدون رقم الطبعة].

١٣. **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث النبويّة**، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٤. **الأردكاني (١٤١٧هـ)**، مرتضى بن محمّد، **الاجتهاد والتقليد**، نشر: المؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

١٥. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: مجتبى العراقي وعلي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ج١ بدون تاريخ، وج٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.

١٦. **الأردبيلي (١٤٣٨هـ)**، عبد الكريم الموسوي، **فقه القضاء**، مؤسّسة النشر في جامعة المفيد، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

١٧. **الأردبيلي**، محمد بن علي، **جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن طرق الإسناد**، منشورات مكتبة المرعشي، ١٤٠٣هـ.

١٨. **الإشبيلي (٥٧٥هـ)**، ابن خير، **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، تحقيق: إبراهيم أبياري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩م، وأيضاً بتحقيق: بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ٢٠٠٩م.

١٩. **الاشتهاردي (١٤٢٩هـ)**، علي بناه، **مدارك العروة**، دار الأسوة للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧ه.

٢٠. **الأعظمي**، محمد مصطفى، **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م.

٢١. **الألباني (١٤٢٠هـ)**، محمّد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٢. **الأمين (١٩٥٢م)**، محسن، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢٣. **الأميني (١٩٧٠هـ)**، عبدالحسين، **موسوعة الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢٤. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **فرائد الأصول**، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩١م**. وأيضاً طبعة تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ط٨، ١٤٢٨هـ، وكذلك طبعة مؤسّسة دار الكتاب، ط١، ١٤١٩هـ.

٢٥. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **مطارح الأنظار**، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥هـ**.

٢٦. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **رسائل فقهية، مج٢٣** من السلسلة، تحقيق وإعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

٢٧. **الأنصاري القرطبي**، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**.

٢٨. **الإصفهاني (١٣٦٥هـ)**، أبو الحسن، **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، بقلم الميرزا حسن السيادتي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

٢٩. **الإصفهاني (١٢٤٨هـ)**، محمّد تقي الرازي النجفي، **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.

٣٠. **الإصفهاني (١٢٦١هـ)**، محمد حسين، **الفصول الغرويّة في الأصول الفقهية، حجري**.

٣١. **الإصفهاني الكمپاني (١٣٦١هـ)**، محمد حسين، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تحقيق: رمضان كلي زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٣٢. **الإصفهاني الكمپاني (١٣٦١هـ)**، محمد حسين، **بحوث في الفقه (الجماعة، المسافر، الاجتهاد والتقليد)**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٩هـ**.

٣٣. **الإصفهاني (١٣٦١هـ)**، محمد حسين، **حاشية كتاب المكاسب**، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٣٤. **الإصبهاني (٤٣٥هـ)**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **كتاب الضعفاء**، حقّقه وقدّم له: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.

٣٥. **إمامي كاشاني**، حسين، **أصول الإمامية في الأصول الفقهية**، إصفهان، إيران [**بدون مشخصات**].

٣٦. **الإيجي (٧٥٦هـ)**، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة]، وأيضاً نشر وتحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٣٧. **الإيرواني**، باقر، **دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة**، منشورات سعيد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**؛ وأيضاً نشر: مدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ه.

٣٨. **أبو ريّة**، محمود، **أضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة [**بدون تاريخ**].
٣٩. **أبو غدّة (١٤١٧هـ)**، عبد الفتاح، **تتمّات التعليقات على كتاب الأجوبة الفاضلة للهندي**.
٤٠. **ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)**، عبد الله بن محمد العبسي، **المصنّف في الأحاديث والآثار**، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٩م**.
٤١. **ابن الأثير (٦٣٠هـ)**، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الكتاب العربي.
٤٢. **ابن أنس (١٧٩هـ)**، مالك بن أنس الأصبحي، **الموطّأ**، تصحيح وتعليق وتخريج: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، **١٩٨٥م**.
٤٣. **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، **مستطرفات السرائر**، وهو ملحق بكتاب السرائر.
٤٤. **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١١هـ**.
٤٥. **ابن الأنباري (٣٢٨هـ)**، أبو بكر محمّد بن القاسم بن محمّد بن بشّار، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، قرأه وعلّق عليه: يحيى مَراد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.
٤٦. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، تخريج: عامر الجزار وأنور الباز، دار الجيل، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.
٤٧. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.
٤٨. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، جمعه ورتبه وطبعه: محمد بن عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.
٤٩. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **منهاج السنّة النبويّة في الردّ على الشيعة القدريّة**.
٥٠. **ابن جرير الطبري (ق ٤هـ)**، محمد بن جرير بن رستم الإمامي، **المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق: أحمد المحمودي، نشر مؤسّسة الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٥١. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **كتاب الموضوعات**، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، **١٩٦٦م**.

٥٢. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ـ ٧٣٩هـ ـ)**، تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٥٣. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٥٤. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

٥٥. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب الثقات**، مؤسّسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، **١٩٧٣م**.

٥٦. **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلّى**، دار الفكر، دمشق؛ وأيضاً طبعة دار الجيل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

٥٧. **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.

٥٨. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **كتاب العلل ومعرفة الرجال (برواية عبد الله بن أحمد)**، تحقيق وتخريج: وصيّ الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي ودار الخاني، بيروت والرياض، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٥٩. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

٦٠. **ابن خلدون (٨٠٨هـ)**، عبدالرحمن، **المقدّمة، (والتاريخ)**، دار الفكـــر للطباعة النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م**.

٦١. **ابن رشد (٥٩٥هـ)**، القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ابن رشد الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٥م**.

٦٢. **ابن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ)**، أبو عبد الله محمد القاضي، **مسند الشهاب**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٦٣. **ابن طاوس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرةً في السنة**، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ**.

٦٤. **ابن طاوس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **مهج الدعوات ومنهج العبادات**، مكتبة سنائي، إيران.

٦٥. **ابن العربي (٥٤٣هـ)**، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٦٦. **ابن عدي (٣٦٥هـ)**، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م**.

٦٧. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢هـ)**، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، تقديم وتعليق: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٦٨. **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٥م**.

٦٩. **ابن الغضائري (ق ٥هـ)**، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، **الرجال (الضعفاء)**، تحقيق السيّد محمد رضا الجلالي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٧٠. **ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **عدّة الداعي ونجاح الساعي**، تصحيح وتعليق: أحمد الموحدي القمّي، نشر: مكتبة وجداني، قم، إيران.

٧١. **ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.

٧٢. **ابن قدامة (٦٢٠هـ)**، موفق الدين عبدالله بن أحمد، **إثبات صفة العلو**، تحقيق وتعليق: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مؤسّسة علوم القرآن ومكتبة العلوم والحكم، لبنان والسعودية، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٧٣. **ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)**، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٧٤. **ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)**، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **تأويل مختلف الحديث**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٧٥. **ابن قولويه القمّي (٣٦٩هـ)**، جعفر بن محمد، **كامل الزيارات**، تحقيق: جواد القيّومي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٧٦. **ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)**، شمس الدين محمد بن أبي بكر، **الطبّ النبويّ**، تصحيح وتقديم: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلميّة، لبنان.

٧٧. **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، **١٩٩٢م**.

٧٨. **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل، **اختصار علوم الحديث**، والمطبوع محقّقاً ضمن كتاب الباعث الحثيث، بغداد، الطبعة الثانية.

٧٩. **ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٨٠. **ابن معين (٢٣٣هـ)**، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، **التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)**، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

٨١. **ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

٨٢. **البجنوردي (١٣٩٦هـ)**، محمد حسن، **منتهى الأصول**، مؤسسة مطبعة العروج، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.

٨٣. **البجنوردي (١٣٩٦هـ)**، محمد حسن، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

٨٤. **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران **[بدون تاريخ]**.

٨٥. **بحر العلوم (١٢١٢هـ)**، محمد مهدي، **الفوائد الأصولية**، مخطوط، نسخة مصوّرة في دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الرقم: **٢٣٤٦٧**، قم، إيران.

٨٦. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، **١٩٩٠م**؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، **١٤٠١هـ**.

٨٧. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٦هـ**.

٨٨. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الكبير**، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.

٨٩. **البخاري (٧٣٠هـ)**، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي**، تحقيق،: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١**م.

٩٠. **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٩١. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **نهاية الأصول**، بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٢. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **الحاشية على كفاية الأصول**، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجردي، مؤسسة أنصاريان، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٩٣. [**إشراف**] **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **جامع أحاديث الشيعة**، مطبعة مهر، قم، إيران، **١٤١٣هـ** وما بعد..

٩٤. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، بقلم حسين علي منتظري، دفتر تبليغات إسلامي، قم، إيران، **١٩٨٣**م.

٩٥. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **تقريرات ثلاثة الوصية ومنجزات المريض، ميراث الأزواج، الغصب**، بقلم الشيخ علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٩٦. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **بحث حول الشهرة (حجيّة الشهرة)، مدرج في ذيل كتاب المنهج الرجالي للجلالي**، بقلم الصافي الكلپايكاني، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٩٧. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **نهاية التقرير في مباحث الصلاة**، بقلم محمد الموحّدي اللنكراني، مطبعة الحكمة، قم، إيران، ١٣٧٦هـ.

٩٨. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **زبدة المقال في خمس الرسول والآل**، بقلم السيد عباس الحسيني القزويني، المطبعة العلمية، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٩٩. **البزودي** (٤٨٢هـ)، علي بن محمد فخر الإسلام الحنفي، **الأصول**، متن كتاب كشف الأسرار للبخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٠٠. **البصري المعتزلي** (٤٣٦هـ)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [دون مشخصات أخرى].

١٠١. **بكائي**، محمد حسن، **ترتيب إصلاح المنطق لابن السكّيت**، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

١٠٢. **البهائي** (**١٠٣١هـ**)، محمّد بهاء الدين العاملي، **الوجيزة في الدراية**، المكتبة الإسلامية الكبرى، قم، إيران، ١٣٩٦هـ؛ وأيضاً طبعة دار الحديث (**ضمن رسائل في دراية الحديث**)، تحقيق حسن الحسيني آل المجدّد الشيرازي، مركز تحقيقات دار الحديث، الطبعة الثانية، **١٤٢٨هـ**.

١٠٣. **البهائي** (**١٠٣١هـ**)، محمد بهاء الدين العاملي، **الحاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر: مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٤هـ**.

١٠٤. **البهائي** (**١٠٣١هـ**)، محمد بهاء الدين العاملي، **مشرق الشمسين وإكسير السعادتين**، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠٥. **البهائي** (**١٠٣١هـ**)، محمد بهاء الدين العاملي، **الأربعون حديثاً**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٠٦. **البهائي** (**١٠٣١هـ**)، محمد بن الحسين بن عبدالصمد، **الحبل المتين في إحكام أحكام الدين**، منشورات مكتبة بصيرتي، إيران.

١٠٧. **البهبهاني** (**١٢٠٥هـ**)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، **الفوائد الحائريّة**، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٠٨. **البهبهاني** (**١٢٠٥هـ**)، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، **الحاشية على مدارك الأحكام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

١٠٩. **البهبهاني** (**١٢٠٥هـ**)، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، **التعليقة البهبهانية على منهج المقال**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. وكذلك **الفوائد الرجاليّة**.

١١٠. **البهبودي**، محمد باقر، صحيح الكافي، **من سلسلة صحاح الأحاديث عند الشيعة**، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

١١١. **البهبودي**، محمد باقر، **معرفة الحديث وتاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية**، مركز

انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨١م؛ وأيضاً نشر دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ه.

١١٢. **البيضاني**، قاسم، **مباني نقد متن الحديث**، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٣٢هـ**.

١١٣. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ وأيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

١١٤. **التبريزي (٢٠٠٨م)**، أبو طالب تجليل، **رسالة حجّيّة الشهرة بين قدماء أصحابنا من الفتاوى الفقهية الحائزة لشروطٍ خمسة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **١٤٠٩هـ**.

١١٥. **التبريزي (١٤٢٧هـ)**، الميرزا جواد، **كفاية الأصول، دروس في مسائل علم الأصول**، دار الصدّيقة الشهيدة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.

١١٦. **التبريزي (١٤٢٧هـ)**، الميرزا جواد، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١١هـ**.

١١٧. **التبريزي (١٤٢٧هـ)**، الميرزا جواد، **تنقيح مباني العروة (الصلاة)**.

١١٨. **التبريزي (١٤٠٠هـ)**، غلام حسين المجتهد، **الأصول المهذّبة**.

١١٩. **التبريزي (١٣٤٠هـ)**، موسى، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، حجري، مطبعة مهر، أوفست، انتشارات كني نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٢٠. **الترمذي (٢٧٩هـ)**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

١٢١. **الترمذي (٢٧٩هـ)**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **شفاء العلل في شرح كتاب العلل**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٤٠٣هـ**.

١٢٢. **التستري (١٤٠٥هـ)**، محمد تقي، **قاموس الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد، والطبعة الثالثة أيضاً لعام ١٤٢٥ه.

١٢٣. **التستري (١٤٠٥هـ)**، محمد تقي بن محمد كاظم، **الأخبار الدخيلة**، مكتبة الصدوق، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ [ج٢، ط٢، ١٩٨٦م، وج٤، ط١، ١٩٨٦م].

١٢٤. **التستري (١٤٠٥هـ)** محمّد تقي، **النجعة في شرح اللمعة**، نشر: كتابخانه صدوق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٢٥. **التفرشي (ق ١١هـ)**، مصطفى بن الحسين الحسيني، **نقد الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل

البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٦. **الجابلقي البروجردي (١٣١٣هـ)**، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شفيع، **طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٠هـ**.

١٢٧. **الجزائري (١١١٢هـ)**، نعمة الله، **التحفة السنيّة في شرح النخبة المحسنيّة**، تنقيح وتخريج: علي عاشور، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٢٨. **الجزائري (١١١٢هـ)**، نعمة الله، **نور البراهين أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد**.

١٢٩. **الجزائري الدمشقي (١٣٣٨هـ)**، طاهر بن صالح، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: أبو همام محمّد بن علي الصومعي البيضاني.

١٣٠. **الجزائري (١١١٢هـ)**، نعمة الله، **كشف الأسرار في شرح الاستبصار**، حققه وعلّق وأشرف عليه: المفتي السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٣١. **الجصّاص (٣٧٠هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول (أصول الفقه)**، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٣٢. **الجلالي**، محمد رضا، **المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية، لسيد الطائفة، اية الله العظمى البروجردي**، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ؛ وأيضاً نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ه.

١٣٣. **الجلالي**، محمد رضا، **تدوين السنّة الشريفة**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٨هـ**.

١٣٤. **الجوهري (٣٩٣هـ)**، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

١٣٥. **الجواهري**، حسن، **بحوث في الفقه المعاصر**، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.

١٣٦. **الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ)**، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، **القوانين المحكمة في الأصول**، حجري.

١٣٧. **الجيلاني الرشتي (١٢٩٢هـ)**، رفيع بن علي المعروف بشريعتمدار، **رسالة في علم الدراية**، تحقيق: حسن الحسيني آل المجدّد الشيرازي، ضمن المجلّد الثاني من سلسلة رسائل في دراية الحديث، بإعداد: أبو الفضل حافظيان، نشر: دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥هـ**.

١٣٨. **الحارثي**، الحسين بن عبد الصمد، **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار**، ضمن رسائل في دراية الحديث، إعداد: أبو الفضل حافظيان البابلي، مركز تحقيقات دار الحديث، ١٤٢٤ ـ ١٤٢٨هـ.

١٣٩. **الحائري (١٢١٦هـ)**، أبو علي محمد بن إسماعيل المازندراني، **منتهى المقال في أحوال الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ وما بعد.

١٤٠. **الحائري (١٣٥٥هـ)**، عبدالكريم، **درر الفوائد**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].

١٤١. **الحائري (١٤٠٦هـ)**، مرتضى، **شرح العروة الوثقى**، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر اللهي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤٢. **الحائري (١٤٠٦هـ)**، مرتضى، **خلل الصلاة وأحكامه**، تحقيق الشيخ محمد حسين أمر اللهي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٤٣. **الحائري (١٤٠٦هـ)**، مرتضى، **كتاب الخمس**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٤٤. **الحائري**، كاظم الحسيني، **القضاء في الفقه الإسلامي**، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٤٥. **الحائري**، كاظم الحسيني، **التعليقات والهوامش على مباحث الأصول**، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى.

١٤٦. **حب الله**، حيدر، **نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي**، التكوّن والصيرورة، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٤٧. **حب الله**، حيدر، **المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة**، دراسة في الحديث الإمامي، ٢٠١٥م.

١٤٨. **حب الله**، حيدر، **حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١٤٩. **حب الله**، حيدر، **إضاءات في الفكر والدين والاجتماع**، مؤسّسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥م.

١٥٠. **حب الله**، حيدر، **دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر**، مؤسّسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥.

١٥١. **حب الله**، حيدر، **مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١٥٢. **حب الله**، حيدر، **بحوث في فقه الحج**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

١٥٣. **حبّ الله**، حيدر، **رسالة سلامٍ مذهبيّ**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

١٥٤. **حب الله**، حيدر، **حجيّة الحديث**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

١٥٥. **حبّ الله**، حيدر، **دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة**، تقريراً لمحاضرات الشيخ حيدر حب الله، بقلم: أحمد بن عبد الجبار السميّن، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٥٦. **الحجة الكوه كمري التبريزي (١٣٧٢هـ)**، محمد، **المحجّة في تقريرات الحجّة**، بقلم علي الصافي الكلبايكاني، مؤسسة السيدة المعصومة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٥٧. **الحرّاني (ق٤هـ)**، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، **تُحف العقول عن آل الرسول**صلى الله عليه وآله، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٥٨. **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، رسالة الإثني عشرية في الردّ على الصوفية**، نشر محلاتي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.

١٥٩. **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)**، محمّد بن الحسن، **الفوائد الطوسيّة**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٦٠. **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)**، محمّد بن الحسن، **رسالة في الغناء**، (ضمن كتاب غنا وموسيقي)، من إعداد: رضا مختاري ومحسن صادقي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

١٦١. **الحر العاملي (١١٠٤هـ)**، محمد بن الحسن، **الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٦٢. **الحر العاملي (١١٠٤هـ)**، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، والطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.

١٦٣. **الحسني المغربي (١٣٨٠هـ)**، أحمد بن محمّد بن الصديق، **فتح الملك العلي بصحّة حديث باب مدينة العلم عليّ**، حقّقه وعلّق حواشيه وصحّح أسانيده: محمّد هادي الأميني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامّة، إصفهان، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤٠٣هـ**.

١٦٤. **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٦٥. **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **الموضوعات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة**، تحقيق: أسامة الساعدي، مؤسّسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث، نشر دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م؛ وأيضاً نشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

١٦٦. **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدّمة في أصول الفقه**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧هـ.

١٦٧. **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **التحرير الطاووسي**، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، وأيضاً تحقيق: محمّد حسن ترحيني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٦٨. **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٦٩. **الحسّون**، زهير، **هوامش بحوث في شرح العروة الوثقى للصدر**، مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٩٧١م.

١٧٠. **الحسيني الخطيب**، عبد الزهراء، **مصادر نهج البلاغة وأسانيده**، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

١٧١. **الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ)**، محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، تحقيق: محمّد باقر الخالصي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٧٢. **الحصكفي الحنفي (١٠٨٨هـ)**، علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم، **الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٥م.

١٧٣. **الحطاب الرعيني (٩٥٤هـ)**، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، **مواهب الجليل (في) لشرح مختصر (الشيخ) خليل**، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٧٤. **الحكيم (١٤٢٤هـ)**، محمد تقي، **الأصــول العامّــة للفقه المقارن**، المجمع العالمي لأهل

البيت عليهم السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٧٥. **الحكيم (١٣٩٠هـ)**، محسن الطباطبائي، **مستمسك العروة الوثقى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٧٦. **الحكيم (١٣٩٠هـ)**، محسن، **حقائق الأصول**، مكتبة بصيرتي، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.

١٧٧. **الحكيم**، محمد سعيد الطباطبائي، **المحكم في أصول الفقه**، مؤسّسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٧٨. **الحكيم**، محمد سعيد الطباطبائي، **مصباح المنهاج**، مؤسسة المنار ومكتب سماحة آية الله العظمى الحكيم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٧٩. **الحلبي (١٠٤٤هـ)**، علي بن برهان الدين الشافعي، **السيرة الحلبيّة**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٨٠. **الحلّي (ق ٩هـ)**، الحسن بن سليمان، **مختصر بصائر الدرجات**، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٥٠م.

١٨١. **الحلّي (٦٩٠هـ)**، يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٨٢. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **معارج الأصول**، حقّقه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران؛ وايضاً طبع مؤسّسة الامام علي، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٨٣. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المعتبر في شرح المختصر**، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.

١٨٤. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **نكت النهاية (النهاية ونكتها)**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٨٥. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٨٦. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **أجوبة المسائل المهنّائيّة**، مطبعة الخيام، قم، إيران.

١٨٧. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تهذيب الوصول إلى علم**

الأصول، تحقيق: السيد محمد الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٨٨. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [غير محدد التاريخ ولا رقم الطبعة].

١٨٩. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].

١٩٠. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.

١٩١. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تذكرة الفقهاء**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد، وأيضاً الطبعة القديمة.

١٩٢. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ. مؤسسة نشر الاسلامي، ط١، ١٤١٧ه.

١٩٣. **الحلّي (١٣٩٧هـ)**، حسين، **الدرّ النضيد في الاجتهاد والتقليد والمرجعيّة**، تقرير السيّد محمد حسين الطهراني، مع تعليقات السيّد محمد محسن الطهراني، دار المحجّة البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

١٩٤. **الحلّي (١٣٩٧هـ)**، حسين، **دليل العروة الوثقى**، تقرير بقلم: حسن سعيد الطهراني، مطبعة النجف، العراق، الطبعة الأولى، **١٣٧٩هـ**.

١٩٥. **فخر المحققين الحلي** (٧٧١هـ)، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

١٩٦. **الحميدي (٢١٩هـ)**، أبو بكر عبد الله بن الزبير، **المسند**، حقّق أصوله وعلّق عليه: حبيب الرحمن العظمي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

١٩٧. **الحميري (ق٣هـ)**، أبو العبّاس عبدالله بن جعفر، **قُرب الإسناد**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٩٨. **خُدّاميان آراني**، مهدي، **فهارس الشيعة**، نشر مؤسّسة تراث الشيعة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

١٩٩. **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٠٠. **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

٢٠١. **الخراساني**، الوحيد، **تحقيق الأصول**، تقرير بقلم (أو في ضوء بحوث): علي الحسيني الميلاني، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣ ـ ١٤٢٨هـ**.

٢٠٢. **الخزاز القمي (ق ٤هـ)**، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الرازي، **كفاية الأثر في النصّ (النصوص) على الأئمة الإثني عشر**، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري الخوئي، نشر بيدار، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

٢٠٣. **الخشن**، حسين أحمد، **أصول الاجتهاد الكلامي دراسة في المنهج**، نشر المركز الإسلامي الثقافي، بيرون، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٥م**.

٢٠٤. **الخطابي (٣٨٨هـ)**، أبو سليمان حمد بن محمّد البستي، **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمّد بن سعد بن عبد الرحمن بن سعود، جامعة أمّ القرى، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٠٥. **الخطيب**، محمد عجّاج، **أصول الحديث علومه ومصطلحه**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

٢٠٦. **الخطيب البغدادي** (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٠٧. **الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٠٨. **الخليلي النجفي (١٢٩٧هـ)**، علي، **سبيل الهداية في علم الدراية والفوائد الرجاليّة**، تحقيق: محمود المقدّس الغريفي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٣٥هـ**.

٢٠٩. **الخميني، (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كشف الأسرار** (عربي / فارسي) [بدون أيّ مشخصات].

٢١٠. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب الطهارة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني،

إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢١١. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **معتمد الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢١٢. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **المكاسب المحرّمة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٢١٣. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب البيع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.

٢١٤. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **الرسائل**، نشر مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى.

٢١٥. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **الاجتهاد والتقليد**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢١٦. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب الخلل في الصلاة**، مطبعة مهر، إيران.

٢١٧. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب الطهارة**، تقرير بقلم: محمد فاضل اللنكراني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٢١٨. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **تهذيب الأصول**، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢١٩. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **تحريرات في الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٠. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **كتاب الطهارة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢١. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **الخلل في الصلاة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٢. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **مستند تحرير الوسيلة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٣. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٤. **الخواجوئي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)**، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاتون آبادي، **الرسائل الفقهيّة**، تحقيق: مهدي الرجائي، دار الكتب الإسلامي،

قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٢٥. **الخواجوئي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)**، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاتون آبادي، **الرسائل الاعتقادية**، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسّسة عاشوراء، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٢٦. **الخوانساري، (١٤٠٥هـ)**، أحمد، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٢٢٧. **الخوانساري (١٠٩٩هـ)**، حسين بن جمال الدين، **مشارق الشموس في شرح الدروس**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران، حجري.

٢٢٨. **الخوانساري الاصفهاني (١٣١٣هـ)**، محمد باقر الموسوي، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، نشر: إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩١هـ.

٢٢٩. **الخوئي (١٣٢٦هـ)**، حبيب الله محمد بن هاشم الهاشمي، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، تصحيح وتهذيب: إبراهيم الميانجي، نشر بنياد فرهنكي إمام مهدي ودار الهجرة، إيران، الطبعة الرابعة.

٢٣٠. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الأصول**، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط٣، ١٤٢٨ه.

٢٣١. **الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)**، أبو القاسم وجواد، **صراط النجاة**، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٣٢. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الصلاة، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي ومدرسة دار العلم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، (وبعض مجلّداته بتواريخ أخرى).

٢٣٣. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **رسالة في القطع والظنّ**، تقرير بقلم: السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، انتشارات علامة طباطبائي، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٣٦هـ**.

٢٣٤. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **المعتمد في شرح المناسك**، بقلم السيد رضا الخلخالي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٣٥. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **منهاج الصالحين**، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.

٢٣٦. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مستند العروة الوثقى**، **كتاب الخمس والإجارة**، بقلم الشيخ

مرتضى البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥م.

٢٣٧. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مباني تكملة المنهاج**، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].

٢٣٨. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الفقاهة**، بقلم الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

٢٣٩. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة**، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد؛ وأيضاً ضمن مجموعة الأعمال نشر: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٢٤٠. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح**، بقلم محمد تقي الخوئي [بدون مشخصات].

٢٤١. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **الهداية في الأصول**، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤٢. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد**، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٢٤٣. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، مج٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ]

٢٤٤. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣ه.

٢٤٥. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **دراسات في علم الأصول**، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٤٦. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **فقه العترة في زكاة الفطرة**، تقرير بقلم: محمّد تقي الحسيني الجلالي، نشر: المؤلّف، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦ه.

٢٤٧. **محقّق داماد (١٣٨٨هـ)**، محمّد، **كتاب الخمس**، بقلم: عبد الله جوادي آملي، تصحيح وتحقيق: حسين آزادي، دار الإسراء للنشر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤٨. **الميرداماد الاسترآبادي (١٠٤١هـ)**، محمّد باقر، **الرواشح السماويّة**، تحقيق: نعمة الله الجليلي وغلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٤٩. **الدارمي (٢٥٥هـ)**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، **السنن**، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.

٢٥٠. **الداوري**، مسلم، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، بقلم محمد علي علي صالح المعلّم، نشر المؤلّف، مطبعة نمونة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٥١. **الدردير (١٣٠٢هـ)**، أبو البركات أحمد، **الشرح الكبير**، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٢٥٢. **الدسوقي (١٢٣٠هـ)**، شمس الدين الشيخ محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للعلامة المحقق سيدي الشيد محمد عليش، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٢٥٣. **الدويش**، أحمد بن عبد الرزاق، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء**، الرياض، المملكة العربية السعوديّة.

٢٥٤. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٥٥. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **المغني في الضعفاء**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٢٥٦. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **كتاب تذكرة الحفّاظ**، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢٥٧. **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م. و١٩٥٢م.

٢٥٨. **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٢٥٩. **الراضي**، حسين، **زيارة عاشوراء في الميزان**.

٢٦٠. **الرامهرمزي (٣٦٠هـ)**، الحسن بن عبد الرحمن، **المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٤٠٤هـ**.

٢٦١. **الربّاني**، محمد حسن، **قاعدة الدرء**، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٨هـ**.

٢٦٢. **الرجائي**، محمّد، **منهاج الأصول**، نشر المؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٦٣. **الرشتي (١٣١٢هـ)**، الميرزا حبيب الله، **بدائع الأفكار**، حجري، مؤسّسة آل البيت لإحياء

التراث، [بدون مشخّصات].

٢٦٤. **الرشتي (١٣١٢هـ)**، الميرزا حبيب الله، **فقه الإماميّة (الخيارات)**، تقرير بقلم: محمد كاظم الخلخالي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٧هـ**.

٢٦٥. **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **خصائص الأئمة**، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، إيران، ١٤٠٦هـ.

٢٦٦. [جمع] **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **نهج البلاغة**، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٢٦٧. **الروحاني (١٤١٨هـ)**، محمد الحسيني، **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، بقلم عبد الصاحب الحكيم، دار الحلبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٦٨. **الروحاني**، محمد الحسيني، **منتقى الأصول**، بقلم السيّد عبدالصاحب الحكيم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٦٩. **الروحاني**، محمد صادق، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

٢٧٠. **الروحاني**، محمد صادق، **منهاج الفقاهة**، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ (بدون مشخصات أخرى].

٢٧١. **الروحاني**، محمد صادق، **زبدة الأصول**، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٧٢. **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٧٣. **الزيلعي (٧٦٢هـ)**، جمال الدين عبد الله بن يوسف، **نصب الراية تخريج أحاديث الهداية**، تصحيح وتنظيم: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٧٤. **السبحاني**، جعفر، **الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح**، بقلم علي أكبر كلانتري الشيرازي، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ١٤١٥هـ.

٢٧٥. **السبحاني**، جعفر، **كلّيات في علم الرجال**، مركز مديريت حوزه علمية قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، وأيضاً طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة السابعة، ١٤٢٦ه.

٢٧٦. **السبحاني**، جعفر، **أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية**، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام،

إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٧٧. **السبحاني**، جعفر، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة السادسة، ١٤٢٦هـ.

٢٧٨. **السبحاني**، جعفر، **البدعة مفهومها حدّها وآثارها**، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤١٦هـ.

٢٧٩. **السبزواري (١٤١٤هـ)**، عبد الأعلى، **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

٢٨٠. **السبزواري (١٠٩٠هـ)**، محمد باقر، **كفاية الفقه المشتهر بكفاية الأحكام**، تحقيق: مرتضى الواعظي الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٨١. **السبزواري (١٤١٤هـ)**، عبدالأعلى، **تهذيب الأصول**، مؤسسة المنار، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢٨٢. **السبزواري (١٠٩٠هـ)**، محمد باقر، **ذخيرة المعاد**، حجري، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران.

٢٨٣. **السبكي (٧٥٦هـ)**، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، **فتاوى السبكي**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٨٤. **السجستاني (٢٧٥هـ)**، أبو داوود سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٨٥. **السرخسي (٤٩٠هـ)**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول الفقه**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٨٦. **سليمان العاملي البياضي (١٤١٤هـ)**، إبراهيم، **الأوزان والمقادير (مباحث استدلاليّة قيّمة تشتمل على كلّ ما يحتاجه الفقيه منها)**، مطبعة صور الحديثة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨١ه.

٢٨٧. **السليماني**، عبد السلام، **الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٦م.

٢٨٨. **سند**، محمد، **إسلام معيّة الثقلين**، إعداد وتقرير: إحسان المظفّر، نينوى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٢٨٩. **سند**، محمّد، **الإمامة الإلهيّة**، تقرير بقلم: محمد علي بحر العلوم، منشورات لسان الصدق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٩٠. **سند، محمّد، سند الأصول بحوث في أصول القانون ومباني الأدلّة.**

٢٩١. **سند، محمد، بحوث في مباني علم الرجال،** بقلم محمد صالح التبريزي، مؤسسة انتشارات عصر ظهور، قم، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**؛ وأيضاً نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٦هـ.**

٢٩٢. **السيستاني،** علي الحسيني، **الرافد في علم الأصول،** بقلم السيّد منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٩٣. **السيستاني،** علي، **قاعدة لا ضرر، محاضرات السيد السيستاني،** نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٩٤. **السيستاني،** محمّد رضا، **قبسات من علم الرجال،** جمعها ونظّمها: محمّد البكّاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٢٩٥. **السيستاني،** علي الحسيني، **حجيّة خبر الواحد،** بقلم: محمد علي الربّاني، ١٤٣٧هـ، نشر على موقع تقريرات بنسخ متداولة محدودة.

٢٩٦. **السيستاني،** علي الحسيني، **مباحث الحجج،** بقلم: محمد علي الربّاني، **١٤٣٧هـ**، نشر على موقع تقريرات بنسخ متداولة محدودة.

٢٩٧. **السيفي المازندراني،** علي أكبر، **دليل تحرير الوسيلة، إحياء الموات،** مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ.**

٢٩٨. **السيفي المازندراني،** علي أكبر، **مقياس الرواة في كلّيات علم الرجال،** مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ.**

٢٩٩. **السيفي المازندراني،** علي أكبر، **مقياس الرواية في علم الدراية،** مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٣١هـ.**

٣٠٠. **السيوري (٨٢٦هـ)،** جمال الدين المقداد بن عبد الله الحلي، **الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد،** تحقيق: صفاء الدين البصري، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٠١. **السيوري (٨٢٦هـ)،** جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع،** تحقيق: عبد اللطيف الحسني الكوه كمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.

٣٠٢. **السيوري الحلي (٨٦٢هـ)،** جمال الدين المقداد بن عبدالله، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر،** تحقيق: مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٣٠٣. **السيوطي (٩١١هـ)،** عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي،** تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

٣٠٤. **السيوطي (٩١١هـ)،** عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الجامع الصغير في أحاديث**

البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨١م**.

٣٠٥. **الشاشي (ق ٧هـ)**، نظام الدين، **الأصول**، تحقيق: محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٣٠٦. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **المسند**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠٧. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث** [بدون مشخصات].

٣٠٨. **شاكر (١٩٥٨م)**، أحمد محمّد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، مكتبة تعز، بغداد، العراق، الطبعة الثانية.

٣٠٩. **الشاهرودي (١٣٩٦هـ)**، محمود، **نتائج الأفكار في الأصول**، بقلم السيد محمد جعفر الجزائري المروّج، إعداد وتحقيق: آل المرتضى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣١٠. **الشاهرودي (١٣٩٦هـ)**، محمود، **كتاب الحج (بقلم إبراهيم الجناتي)**، المؤسسة الثقافية الاجتهادية، إيران، الطبعة الثانية.

٣١١. **الشايجي والسيد نوح**، عبد الرزاق بن خليفة والسيد محمد، **مناهج المحدّثين في رواية الحديث بالمعنى**، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣١٢. **شبر (١٢٤٢هـ)**، عبدالله، **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣١٣. **الشبيري الزنجاني**، موسى، **كتاب النكاح**، نشر مؤسسة بجوهشي راي برداز، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ** وما بعد.

٣١٤. **الشربيني (٩٧٧هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (دار إحياء التراث)، مصر، ١٩٥٨م.

٣١٥. **شرف الدين (١٣٧٧هـ)**، عبد الحسين، **أجوبة مسائل موسى جار الله**، مؤسّسة آل البيت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣١٦. **شرف الدين، عبدالحسين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة**، مكتبة الداوري، قم، إيران، الطبعة الخامسة، [بدون تاريخ].

٣١٧. **الشعراني (١٣٩٣هـ)**، أبو الحسن، **التعليقة على شرح المولى محمد صالح المازندراني لأصول الكافي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣١٨. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمد مهدي، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣١٩. **الشنقيطي**، أحمد بن محمود عبدالوهاب، **خبر الواحد وحجيّته**، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، عمادة البحث العلمي رقم الإصدار ٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٢٠. **الشوكاني (١٢٥٠هـ)**، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

٣٢١. **الشوكاني (١٢٥٠هـ)**، محمد بن علي بن محمد، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة]؛ وكذلك تحقيق: سامي بن العربي الأثري، مؤسّسة ريان، ودار الفضيلة، بيروت والرياض، لبنان والسعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م؛ وأيضا تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢١ه.

٣٢٢. **الشهرستاني**، علي، **منع تدوين الحديث أسباب ونتائج**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٢٣. **الشهرستاني**، علي، **وضوء النبي (التشريع وملابسات الأحكام عند المسلمين)**، نشر المؤلف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٢٤. **الشهرزوري (٦٤٣هـ)**، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح، **علوم الحديث (مقدّمة ابن الصلاح)**، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة المعادة، ١٩٩٨م، وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بتعليق وتخريج: صلاح بن محمد بن عويضة.

٣٢٥. **الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)**، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **اللمعة الدمشقيّة**، دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٢٦. **الشهيد الأول (٧٨٦هـ)**، محمد بن مكي العاملي، **الألفية**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٢٧. **الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)**، محمد بن مكي العاملي، **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٢٨. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **حقائق الإيمان**، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٢٩. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٣٠. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **البداية في علم الدراية**، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ؛ وأيضاً نشر دار الحديث في إيران ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث.

٣٣١. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **الرعاية لحال البداية في علم الدراية**، (ضمن رسائل في دراية الحديث) تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، نشر: بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، وأيضاً نشر مركز التحقيقات بدار الحديث في إيران، بتحقيق: غلام حسين قيسري ها، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ه.

٣٣٢. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. والطبعة الثالثة، ١٤٢٥ه.

٣٣٣. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة**، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٣٣٤. **الشهيدي (١٣٧٢هـ)**، الميرزا فتاح التبريزي، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، نشر مطبعة اطلاعات، تبريز، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٧٥هـ**.

٣٣٥. **الشيباني (٢٨٧هـ)**، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، **كتاب السنّة**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٣٣٦. **شيخاني**، محسن، **قاعدة التسامح في أدلّة السنن**، تقرير بقلم: عباس العلي، نشر آفاق غدير، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٣٣٧. **الشيرازي (٤٧٦هـ)**، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٣٣٨. **الشيرازي (١٢٩٣هـ)**، مهدي الكجوري، **الفوائد الرجاليّة**، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، وأيضاً الطبعة الثانية، ١٤٢٨ه.

٣٣٩. **الصافي الكلبايكاني**، لطف الله، **مع الشيخ جادّ الحقّ في إرث العصبة**، نشر: دار القرآن الكريم، قم، إيران، **١٤٠٩ه**.

٣٤٠. **الصافي الكلبايكاني**، لطف الله، **ميراث الزوجة** (مطبوع مع مجموعة رسائل)، تحقيق: محمّد فاضل القائيني، دار القرآن الطكريم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٥هـ**.

٣٤١. **الصافي الكلبايكاني**، لطف الله، **فقه الحج بحوث استدلاليّة في الحج**، نشر: مؤسّسة السيّدة

المعصومة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣ه**.

٣٤٢. **الصالح (١٩٨٦م)**، صبحي، **علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة**، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، أوفست عن طبعة دمشق عام ١٩٥٩م، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.

٣٤٣. **الصالحي الشامي (٩٤٢هـ)**، محمد بن يوسف، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٤٤. **الصانعي**، يوسف، **مقاربات في التجديد الفقهي**، ترجمة وإعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٠م**.

٣٤٥. **الصدر**، إسماعيل، **التعليقة على التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالمذهب الوضعي، لعبد القادر عودة**، مطبعة النعمان، النجف، العراق، **١٩٧٩م**.

٣٤٦. **الصدر**، علي الحسيني، **الفوائد الرجاليّة**، انتشارات دار الغدير، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٣٤٧. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، قاعدة **لا ضرر ولا ضرار**، تقرير بقلم: السيّد كمال الحيدري، دار الصادقين، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٣٤٨. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، **دروس في علم الأصول**، ج٣، من ضمن المجوعة الكاملة لمؤلفاته، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، وأيضاً طبعة دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، والطبعة الثانية ١٩٨٦م، وأيضاً نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.

٣٤٩. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـــر، **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، وأيضاً طبعة مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ؛ وأيضاً ضمن المجوعة الكاملة لمؤلّفاته، ج١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٣٥٠. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **مباحث الأصول**، بقلم وتقرير السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط٢، ١٤٢٥ه. وط١، ١٤٠٨هـ.

٣٥١. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٨هـ**؛ وأيضاً ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**؛ وايضاً مطبعة الآداب في النجف، العراق، **١٩٧١م**.

٣٥٢. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **بحوث في علم الأصول**، بقلم السيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٣٥٣. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **ما وراء الفقه**، دار المحبّين، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ه.

٣٥٤. **الصدر**، رضا، الاجتهاد والتقليد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.

٣٥٥. **الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)**، حسن، **نهاية الدراية في شرح الوجيزة للشيخ البهائي**، تحقيق: الشيخ ماجد الغرباوي، نشر مشعر، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٥٦. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **صفات الشيعة**، نشر كانون انتشارات عابدي، طهران، إيران.

٣٥٧. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **فضائل الأشهر الثلاثة**، تحقيق: غلام رضا عرفانيان، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٣٥٨. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الاعتقادات في دين الاماميّة**، ضمن سلسلة مصنفات المفيد، مج٥، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٥٩. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣٦٠. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٣٦١. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٦٢. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٣٦٣. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٣٦٤. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **عيون أخبار الرضا**عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٦٥. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **المقنع**، مؤسّسة الإمام الهادي،

إيران، ١٤١٥هـ.
٣٦٦. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.
٣٦٧. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
٣٦٨. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٣٦٩. **الصفّار (٢٩٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد**صلى الله عليه وآله، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.
٣٧٠. **الصنعاني (٢١١هـ)**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، **المصنّف**، تحقيق وتخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.
٣٧١. **صنقور البحراني علي**، محمد، **المعجم الأصولي**، نشر المؤلّف، مطبعة عترت، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، وأيضاً منشورات نقش، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ه.
٣٧٢. **الطباطبائي (١٢٣١هـ)**، علي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران،الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
٣٧٣. **الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)**، محمد، **مفاتيح الأصول**، حجري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى].
٣٧٤. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **حاشية الكفاية**، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي مع نمايشكاه ونشر كتاب، إيران.
٣٧٥. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.
٣٧٦. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الشيعة في الإسلام**، ترجمة: جعفر بهاء الدين.
٣٧٧. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الحاشية على بحار الأنوار (مطبوعة مع البحار)**، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
٣٧٨. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **القرآن في الإسلام**، ترجمة: السيّد أحمد الحسيني، دار

الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٧٩. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٣٨٠. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **مسند الشاميين**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٣٨١. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، ١٩٩٥م.

٣٨٢. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **كتاب الدعاء**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٣٨٣. **الطبرسي (ق ٧هـ)**، أبو الفضل علي، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٨٤. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، **الاحتجاج**، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٨٥. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ه.

٣٨٦. **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، **المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٣٨٧. **الطبري (ق ٥هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير، **دلائل الإمامة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ه.

٣٨٨. **طرابيشي (٢٠١٦م)**، جورج، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، النشأة المستأنفة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيّين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٨٩. **الطريحي (١٠٨٥هـ)**، فخر الدين، **جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال**، تحقيق: محمد كاظم الطريحي، كتابفروشي جعفري تبريزي، إيران [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ]، وأيضاً طبعة مطبعة الحيدري.

٣٩٠. . **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن أبو جعفر، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٩١. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن أبو جعفر، **المبسوط في فقه الإماميّة**، تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة، إيران، ١٣٨٧ه؛ وأيضاً نشر

مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٩٢. **الطوسي**، محمد بن الحسن، **الرجال**، تحقيق: جواد قيّومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ٤، ١٤٢٨هـ.
٣٩٣. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، نشر مكتبة جامع چهلستون، طهران، إيران، ١٤٠٠هـ.
٣٩٤. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **كتاب الخلاف**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
٣٩٥. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.
٣٩٦. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي** (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ه.
٣٩٧. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
٣٩٨. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
٣٩٩. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٤٠٦هـ**.
٤٠٠. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ه.
٤٠١. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **كتاب الغيبة**، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٤٠٢. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٠٣. **الخواجة الطوسي (٦٧٢هـ)**، نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن، **مجموعة الرسائل**.

٤٠٤. **الخواجة الطوسي (٦٧٢هـ)**، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، **تلخيص المحصّل** (مع مجموعة الرسائل) دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ. وأيضاً نشر على هامش محصّل الفخر الرازي، من سلسلة من تراث الرازي (٤)، راجعه وقدّم عليه: طه عبدالرؤوف سعد، نشر مكتبة الكلّيات الأزهرية.

٤٠٥. **العاملي (١٠٠٩هـ)**، السيد السند محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤٠٦. **العاملي (١٠٠٩هـ)**، السيد السند محمد بن علي المعروف بصاحب المدارك، **نهاية المرام**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٠٧. **العاملي البياضي (٨٧٧هـ)**، زين الدين أبو محمد علي بن يونس النباطي، **الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٤٠٨. **عتر**، نور الدين، **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر، دمشق، عن الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

٤٠٩. **العجلوني (١١٢٦هـ)**، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨.

٤١٠. **العجلي الكوفي (٢٦١هـ)**، **معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، بترتيب الإمامين: الهيثمي والسبكي، مع زيادات: ابن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، نشر مكتبة الدار بالمدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٤١١. **العدوي والمحرمي والوهيبي**، خميس بن راشد وزكريّا بن خليفة وخالد بن مبارك، **السنّة: الوحي والحكمة**، قراءة في نصوص المدرسة الإباضيّة، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٤١٢. **عرفانيان**، غلام رضا، **مشايخ الثقات: ابن أبي عمير، صفوان بن يحيى، ابن أبي نصر البزنطي**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

٤١٣. **العراقي (١٣٦١هـ)**، آقا ضياء الدين، **الأصول**، بقلم الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، إعداد: مؤسسة آية الله العظمى البروجردي لنشر معالم أهل البيت عليهم السلام، مجموعة آثار آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، رقم (٥).

٤١٤. **العراقي (١٣٦١هـ)**، آقا ضياء الدين، **نهاية الأفكار**، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي

النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٤١٥. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **القول المسدّد في الذبّ عن المسند للإمام أحمد**، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤١٦. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حقّقه وعلّق عليه: مسعود عبد الحميد السعدني ومحمّد فارس، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.

٤١٧. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤١٨. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمّد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، تصحيح كبتان وليم ناسوليس الإيرلندي، والمولوي عبد الحقّ والمولوي غلام قادر، طبعة اسياتك سوسيستي آف بنغال، كلكته، ١٨٦٢م. (وأيضاً طبعة النص الملحق بكتاب سبل السلام).

٤١٩. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، (مدرج في كتاب سبل السلام للصنعاني)، دار العلوم، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.

٤٢٠. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٤٢١. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٢٢. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **لسان الميزان**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**؛ وأيضاً نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٧م**.

٤٢٣. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر، **التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير**، دار الفكر.

٤٢٤. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٤٢٥. **الإمام العسكري** عليه السلام (٢٦٠هـ)، الحسن بن علي، **التفسير (المنسوب إلى الإمام العسكري)**،

تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٢٦. **العقيلي (٣٢٢هـ)**، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٤٢٧. **العلوي**، عادل بن علي بن الحسين، **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.

٤٢٨. **العلوي الحسيني الحضرمي (١٣٥٠هـ)**، محمّد بن عقيل بن عبد الله بن يحيى، **العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل**، تحقيق وتعليق: حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٢٩. **العلوي العاملي (ق ١١هـ)**، أحمد بن زين العابدين، **مناهج الأخبار في شرح الاستبصار**، حجري، [بدون تحديد مكان ولا زمان].

٤٣٠. **العميدي**، ثامر هاشم حبيب، **تعويض الأسانيد تاريخه ونظريّته وتطبيقاته**، دار الإسلام، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، **٢٠١٤م**.

٤٣١. **عودة**، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالمذهب الوضعي**، مطبعة النعمان، النجف، العراق، **١٩٧٩م**.

٤٣٢. **عويضة**، محمد عبدالله، **حجية خبر الواحد في الأحكام والعقائد**، دار الفرقان، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، **١٩٩٩م**.

٤٣٣. **العيّاشي السمرقندي (٣٢٠هـ)**، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٤٣٤. **الغريفي**، محيي الدين الموسوي، **قواعد الحديث**، مكتبة المفيد، قم، إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ]، وأيضاً طبعة المؤسسة الإسلاميّة، نشر مؤسّسة السيدة المعصومة، الطبعة الخامسة المزيدة، ٢٠٠٨م.

٤٣٥. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٤٣٦. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول**، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤٣٧. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **مجموعة الرسائل**.

٤٣٨. **غفاري (٢٠٠٣م)**، علي أكبر، **دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية)**، نشر جامعة الإمام الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٣٩. **الغماري (١٣٨٠هـ)**، عبد الله الصديق أبو الفضل، **باب التيسير في ردّ اعتبار الجامع الصغير**، إعداد: أحمد بن الدرويش، نشر مدرسة باز، شيكاغو.

٤٤٠. **الفتني (٩٨٦هـ)**، محمد طاهر بن علي الهندي، **تذكرة الموضوعات (وبذيله: قانون الموضوعات والضعفاء)**.

٤٤١. **الفراهيدي (١٧٥هـ)**، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٤٢. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **تفسير من وحي القرآن**، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٤٤٣. **فضل الله**، محمد حسين، **فقه القضاء**، بقلم حسين الخشن، مكتب آية الله فضل الله، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٤٤. **فضل الله**، محمد حسين، **كتاب النكاح**، بقلم جعفر الشاخوري، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ.

٤٤٥. **فضل الله**، محمد حسين، **الندوة**، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، نشر مكتب فضل الله، إيران، ١٩٩٧ ــ ٢٠٠٤م.

٤٤٦. **الفضلي**، عبد الهادي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، مؤسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

٤٤٧. **الفضلي**، عبد الهادي، **أصول الحديث**، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ. وأيضاً نشر: مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ؛ وكذلك نشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٤٤٨. **الفقيه العاملي (١٩٩٩م)**، محمد تقي، **قواعد الفقيه**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٤٤٩. **فوزي**، إبراهيم، **تدوين السنّة**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٤٥٠. **الفيّاض**، محمد إسحاق، **تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى**، مؤسّسة المنار (نشر محلاتي)، إيران.

٤٥١. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الأصول الأصيلة**، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٤٥٢. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الوافي**، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة،

إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٤٥٣. **القاري (١٠١٤هـ)**، الملا علي، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**.
٤٥٤. **القرطبي (٦٧١هـ)**، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٤٥٥. **القزويني (١٢٩٨هـ)**، علي بن إسماعيل الموسوي، **تعليقة على معالم الأصول**، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤٥٦. **القزويني (١٢٩٨هـ)**، علي بن إسماعيل الموسوي، **رسالة في العدالة**، تصحيح: علي الموسوي العلوي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٤٥٧. **القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)**، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٤٥٨. **القمّي (١٢٣١هـ)**، **القوانين المحكمة**، الطبعة الحجرية، انتشارات علمية إسلامية، إيران.
٤٥٩. **القهبائي**، عناية الله، **مجمع الرجال**، تصحيح: ضياء الدين الإصفهاني، نشر: إسماعيليان، إيران.
٤٦٠. **كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)**، جعفر الجناحي، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء**، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ؛ وأيضًا الطبعة القديمة.
٤٦١. **كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**، محمد حسين، **الأرض والتربة الحسينية**، نشر المجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٦هـ.
٤٦٢. **الكاظمي (١٢٥٦هـ)**، عبد النبي بن علي، **تكملة الرجال**، تحقيق وتقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة]، وأيضاً نشر: أنوار الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٤٦٣. **الكاظمي (١٢٣٧هـ)**، أسد الله التستري، **كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، حجري، [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].
٤٦٤. **الكحلاني (١١٨٢هـ)**، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام**، مراجعة وتعليق: محمد عبد العزيز الخولي، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده ومحمود نصار وشركاه، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.
٤٦٥. **المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)**، علي بن الحسين، **رسائل المحقق الكركي**، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٤٦٦. **الكركي (١٠٧٦هـ)**، الحسين بن شهاب الدين، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، أشرف

على مقابلته وتصحيحه وقدّم لـه: رؤوف جمال الدين، [بدون مشخّصات].

٤٦٧. **الكفعمي (٩٠٥هـ)**، تقي الدين إبراهيم بن علي الحسن بن محمد بن صالح العاملي، **جنّة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية المشتهر بالمصباح**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨٣م**.

٤٦٨. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، بقلم: علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٦٩. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **كتاب الحج**، بقلم أحمد صابري همداني، دار القرآن الكريم، إيران [بدون مشخصات].

٤٧٠. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **الدرّ المنضود في أحكام الحدود**، بقلم الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٧١. **الكلباسي**، محمد بن محمد إبراهيم، **الرسائل الرجالية**، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث، الطبعة ٢، ١٤٢٨هـ.

٤٧٢. **الكليني الرازي (٣٢٩هـ)**، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة دار الحديث في إيران بتصحيح جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ه.

٤٧٣. **الكناني (٩٦٣هـ)**، أبو الحسن علي بن محمّد بن عراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، حقّقه وراجع أصوله وعلّق عليه: عبد الوهاب عبد اللطيف، وعبد الله محمد الصديق، نشر: مكتبة القاهرة، مصر، الطبعة الأولى.

٤٧٤. **الكني (١٣٠٦هـ)**، ملا علي، **توضيح المقال في علم الرجال**، تحقيق: محمد حسين مولوي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ه؛ وكذلك الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ..

٤٧٥. **اللاهيجي (١٠٧٢هـ)**، الفيّاض، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، انتشارات مهدوي، إصفهان، إيران.

٤٧٦. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الصلاة)**، نشر: المؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٨هـ**.

٤٧٧. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الاجتهاد والتقليد)**، مركز النشر التابع لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٤هـ**.

٤٧٨. **اللنكراني**، محمد الفاضل، **مدخل التفسير**، نشر مركز فقه الأئمّة الأطهار، الطبعة المحقّقة، وأيضاً نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٤٧٩. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحدود)**، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمّة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٢٢هـ**.

٤٨٠. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **القواعد الفقهية**، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٤٨١. **اللنكرودي (١٤٢٦هـ)**، محمد حسن المرتضوي، **الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، نشر أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٤٨٢. **اللنكرودي**، مرتضى المرتضوي الحسيني، **الرسائل الثلاث**، نشر: مطبعة الإسلام، قم، إيران، **١٣٨٠هـ**.

٤٨٣. **الماجد البحراني**، أحمد، **توثيق رواة الصحاح**، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر ومؤسّسة نور الزهراء، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م**.

٤٨٤. **المارديني (٧٤٥هـ)**، علاء الدين بن علي بن عثمان المشتهر بابن التركماني، **الجوهر النقي**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٨٥. **المازندراني (١٠٨١هـ)**، المولى محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

٤٨٦. **المالكي**، فاضل، **تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة** (الموسوعة الأصوليّة ٥)، نشر بقيّة العترة، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٤٨٧. **المامقاني (١٣٥١هـ)**، عبدالله، **تنقيح المقال في علم الرجال**، حجري، المطبعة المرتضيويّة، النجف، العراق، ١٣٥٢ه.

٤٨٨. **المامقاني (١٣٥١هـ)**، عبدالله، **مقباس الهداية في علم الدراية**، تحقيق: الشيخ محمد رضا المامقاني، نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، **١٤١١هـ**؛ وأيضاً طبعة دليل ما، الطبعة الأولى، **١٤٢٨ه**.

٤٨٩. **المباركفوري (١٣٥٣هـ)**، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.

٤٩٠. **مجموعة من الباحثين**، **سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادّة**، **سلسلة كتاب نصوص معاصرة**، إعداد وتقديم: حيدر حب الله، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٠م** (مقال: جعفر نكونام، التراث الحديثي عند السنّة والشيعة وغيره).

٤٩١. **مجموعة من الباحثين**، **فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة**، **قراءات جديدة**، سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة

الأولى، ٢٠١٢م.

٤٩٢. **مجموعة من الباحثين**، **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٤٩٣. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ه.

٤٩٤. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٤ه ش.

٤٩٥. **المجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ)**، محمد تقي، **روضة المتّقين في شرح من لا يحضر الفقيه**، تعليق: حسين الموسوي الكرماني وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنياد فرهنك اسلامي، إيران الطبعة الأولى والثانية، ١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.

٤٩٦. **المجلسي الأوّل**، محمد تقي، **الوجيزة في علم الرجال(رجال المجلسي)**، ترتيب: الحاج عبدالله السبزالي الحاج، الطبعة الأولى، الأعلمي، ١٤١٥هـ.

٤٩٧. **محسني القندهاري**، محمد آصف، **مشرعة بحار الأنوار**، مكتبة العربي ومكتبة عزيزي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٩٨. **محسني القندهاري**، محمد آصف، **صراط الحق**، نشر الحركة الإسلامية الأفغانية (القسم الثقافي)، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٤٩٩. **محمد**، يحيى، **مشكلة الحديث**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٥٠٠. **المحمودي، ضياء الدين**، حقّق وقدّم كتاب **الأصول الستّة عشر**، المقدّمة، بمساعدة نعمة الله الجليلي ومهدي غلام علي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٥٠١. **المراغي (١٢٥٠هـ)**، مير عبد الفتاح الحسيني، **العناوين**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٠٢. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **الشافي في الإمامة**، حقّقه وعلّق عليه: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، راجعه: فاضل الميلاني، نشر مؤسّسة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠ه.

٥٠٣. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **جمل العلم والعمل**،

تحقيق: السيد أحمد الحسيني، سلسلة (من التراث الإسلامي ٢).

٥٠٤. **مرتضى**، جعفر، **خلفيّات مأساة الزهراء**، دار السيرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٥٠٥. **المزّي (٧٤٢هـ)**، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٥٠٦. **المشكيني (١٣٥٨هـ)**، الميرزا أبو الحسن، **كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني**، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي ، دار الحكمة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥٠٧. **المصطفوي**، محمد كاظم، **(القواعد) مائة قاعدة فقهيّة معنى ومدركاً ومورداً**، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٥٠٨. **مطر الهاشمي**، علي حسن، **إثبات صدور الحديث بين منهجي نقد السند ونقد المتن**، نشر ناظرين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٩م**.

٥٠٩. **المطيري**، حاكم عبيسان، **تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين**، مجلس النشر العلمي ولجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٥١٠. **المظفر (١٣٧٥هـ)**، محمد حسن، **دلائل الصدق لنهج الحق**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥١١. **المظفّر (١٣٨١هـ)**، محمد رضا، **أصول الفقه**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٥١٢. **معرفت (٢٠٠٦م)**، محمّد هادي، **التفسير الأثري الجامع**، مطبعة ستارة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٥١٣. **معرفت (٢٠٠٦م)**، محمّد هادي، **تفسير ومفسّران**.

٥١٤. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **التفسير الكاشف**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. و الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٥١٥. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **فقه الإمام جعفر الصادق**، مؤسّسة أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٥١٦. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، مج ٥ من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥١٧. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥١٨. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **أنوار الفقاهة (كتاب الحدود والتعزيرات)**، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٥١٩. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **أنوار الأصول**، بقلم أحمد المقدسي، نسل جوان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٥٢٠. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **القواعد الفقهية**، مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.

٥٢١. **المكّي (٣٨٦هـ)**، محمّد بن علي بن عطية الحارثي المشهور بأبي طالب المكّي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ضبط وتصحيح: باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٥٢٢. **ممدوح**، محمود سعيد، **رفع المنارة لتخريج أحاديث التوسّل والزيارة**، دار الإمام النووي، الأردن، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٥٢٣. **المناوي (١٠٣١هـ)**، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٥٢٤. **المنتظري**، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه**، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٥٢٥. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين**، تعريب: السيّد حسن علي حسن، نشر: انتشارات دار الفكر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥ه**.

٥٢٦. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **دراسات في المكاسب المحرّمة**، نشر: تفكّر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥٢٧. **الموصلي (٣٠٧هـ)**، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، **المسند**، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.

٥٢٨. **الموسوي العاملي (١٠٦٨هـ)**، نور الدين، **الشواهد المكيّة**، مطبوع في ذيل الفوائد المدنية للإسترآبادي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٢٩. **مهدوي راد**، محمد علي، **تدوين الحديث**، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م؛ وأيضاً نشر هستى نما، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٥٣٠. **المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)**، أحمد بن يحيى بن المرتضى، **شرح الأزهار**، نشر: مكتبة غمضان،

صنعاء، اليمن.

٥٣١. **الميانجي (١٤٢١هـ)**، علي الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، نشر: دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٨م**.

٥٣٢. **النائيني (١٠٨٢هـ)**، رفيع الدين محمد بن حيدر، **الحاشية على أصول الكافي**، تحقيق: محمد حسين درايتي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٣٣. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **فوائد الأصول**، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٥٣٤. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **أجود التقريرات**، بقلم أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر مؤسّسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة مطبوعات ديني، إيران.

٥٣٥. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **منية الطالب في شرح المكاسب**، بقلم الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٣٦. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **كتاب الصلاة**، بقلم محمد علي الكاظمي مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٥٣٧. **النجاشي (٤٥٠هـ)**، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، **الفهرست (الرجال)**، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، **١٤١٦هـ**؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمّد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحقّقة من بوستان كتاب في إيران، لعام **١٤٣٧هـ**.

٥٣٨. **النجفي (١٢٦٦هـ)**، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].

٥٣٩. **النجمي**، محمد صادق، **أضواء على الصحيحين**، ترجمة: يحيى كمالي البحراني، نشر: مؤسّسة المعارف الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٤٠. **النراقي (١٢٤٥هـ)**، أحمد بن محمد مهدي، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.

٥٤١. **النراقي (١٢٤٥هـ)**، أحمد بن محمد مهدي، **عوائد الأيّام**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى،

١٤١٧هـ.

٥٤٢. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٥٤٣. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٥٤٤. **النسائي (٢٣٤هـ)**، أبو خيثمة زهير بن حرب، **كتاب العلم**.

٥٤٥. **النعماني**، محمد رضا، **شهيد الأمة وشاهدها**، نشر المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٥٤٦. **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٥٤٧. **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٤٨. **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **خاتمة مستدرك الوسائل**، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٥٤٩. **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

٥٥٠. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

٥٥١. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **شرح صحيح مسلم**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٥٥٢. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **الأذكار النوويّة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٤١٤هـ**.

٥٥٣. **الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٥٥٤. **النيسابوري (٥٠٨هـ)**، محمد بن الفتال، **روضة الواعظين**، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.

٥٥٥. **الهاشمي**، محمود، **كتاب الخمس (بحوث في الفقه)**، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٥٥٦. **الهاشمي**، محمود، **أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول**، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، والطبعة الثانية، ٢٠١٢م.

٥٥٧. **الهمداني (١٣٢٢هـ)**، رضا بن محمد مهدي، **مصباح الفقيه**، تحقيق: المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ إلى ١٤٢٤هـ؛ والطبعة الحجرية أيضاً.

٥٥٨. **الهندي (٩٧٥هـ)**، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.

٥٥٩. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٥٦٠. **الوادعي**، سعيد بن مسفر الدّغار، **أثر الشبهات في درء الحدود**، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٥٦١. **اليزدي (١٣٣٧هـ)**، محمد كاظم، **حاشية كتاب المكاسب**، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، دار المصطفى لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، وأيضاً طبعة الحجريّة، مؤسّسة اسماعيليان للطبع والنشر والتوزيع، قم، إيران، ١٩٩٩م.

٥٦٢. **اليزدي (١٣٣٧هـ)**، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ــ ١٤٢٣هـ.

٥٦٣. **اليحصُبي (٥٤٤هـ)**، القاضي عيّاض، **ترتيب المدارك**.

المصادر والمراجع الفارسية:

٥٦٤. **باكتجي**، أحمد، **نقد متن**، تنظيم: صالح زارعي، نشر جامعة الإمام الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٥٦٥. **باكتجي**، أحمد، **فقه الحديث، مباحث نقل به معنا**، نشر جامعة الإمام الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٥٦٦. **البرقعي (١٩٩٠م)**، أبو الفضل بن الرضا، **عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول**، الطبعة الثانية [بدون أيّ مشخصات].

٥٦٧. **حسيني طباطبائي**، مصطفى، **نقد مصادر حديث** [بدون مشخصات].

٥٦٨. **سروش**، عبدالكريم، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
٥٦٩. **الغروي الإصفهاني (٢٠٠٥م)**، محمد جواد الموسوي، **پيرامون ظن فقيه وكاربرد آن در فقه (حجيت ظن فقيه)**، نشر مؤسسة إقبال والمؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٥٧٠. **الغروي الإصفهاني (٢٠٠٥م)**، محمد جواد الموسوي، **فقه استدلالي در مسائل خلافي**، به ضميمه مباحث خمس، رجم وارتداد، نشر المؤلف وإقبال، إيران، ١٩٩٨م.
٥٧١. **مددي**، أحمد، **نكاهي به دريا**، انتشارات مؤسّسة كتاب شناسى شيعه، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٥٧٢. **مدير شانه چي**، كاظم، **علم الحديث**، دفتر انتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم، إيران، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٢م.
٥٧٣. **مهريزي**، مهدي، **حديث پژوهي**، سازمان چاپ ونشر دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

الدوريات والنشريات:

٥٧٤. آراني، مهدي خداميان، **حول الطريقة الفهرستيّة**، http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid=9793.
٥٧٥. **آل المجدّد**، حسن الحسيني، **حديث التسامح في أدلّة السنن سنداً ودلالة**، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢، ١٤١٨هـ.
٥٧٦. **أبو زيد**، أحمد، **مدخل إلى نظريّة الاحتمال**، مجلّة فقه أهل البيت، الأعداد ٢٩ ـ ٣١، عام ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤م.
٥٧٧. **أحمدون**، عبد الخالق بن المفضل، **قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الإسلامي الجنائي**، مجلّة البحوث الفقهيّة المعاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٧، ١٤١٦هـ.
٥٧٨. **أستادي**، رضا، **قلمرو قاعدة درء**، مجلّة فقه أهل بيت، إيران، العدد ٣٤.
٥٧٩. **أيازي**، محمّد علي، **العلامة معرفت وحجيّة خبر الواحد في التفسير**، مجلّة نصوص معاصرة، العدد: ٤٤ ـ ٤٥، ٢٠١٧م.
٥٨٠. **بكير**، أحمد، **درء الحدود بالشبهات**، حوليّات الجامعة التونسية، العدد ١٧، ١٩٧٩م.
٥٨١. **البهبودي**، محمد باقر، **با استاد محمد باقر بهبودي در عرصه روايت ودرايت حديث**، حوار مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٣١، إيران، ١٩٨٦م.

٥٨٢. **البهبودي**، محمد باقر، **آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث**، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١١، إيران، ١٩٨٦م.
٥٨٣. الجلالي، محمد رضا الحسيني، **من أدب الدعاء في الإسلام**، مجلّة تراثنا، العدد ١٤، ١٤٠٩هـ.
٥٨٤. **الجلالي**، محمّد رضا الحسيني، **جراب النورة بين اللغة والاصطلاح**، مجلّة علوم الحديث، إيران، العدد ٢، ١٤١٨هـ.
٥٨٥. **الحائري**، كاظم، **بحث في التقليد**، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٩، ٢٠٠٨م.
٥٨٦. **الحائري**، كاظم، **طرق إثبات الاجتهاد والأعلميّة**، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٥٢، ٢٠٠٨م.
٥٨٧. **حبّ الله**، حيدر، **الإصلاح الديني وكتب الأدعية والأذكار والزيارات**، مجلّة نصوص معاصرة، العدد: ٩، لبنان، ٢٠٠٧م.
٥٨٨. **الحسيني آل مجدّد**، حسن، **حديث التسامح في أدلّة السنن، سنداً ودلالةً**، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢، إيران، ١٤١٨هـ.
٥٨٩. **الحكيم**، منذر، **مراحل تطوّر الاجتهاد**، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، العدد ١٣ ــ ١٧، ١٩٩٩م ــ ٢٠٠٠م.
٥٩٠. **الخامنئي**، علي الحسيني، **بحث حول الصابئة**، مجلة فقه أهل البيت، إيران، العدد ٤، السنة الأولى، ١٤١٧هـ؛ ومجلّة المنهاج، بيروت، العدد٩، ١٩٩٨م.
٥٩١. **السبحاني**، جعفر، **مقدّمة كتاب المهذب لابن البراج الطرابلسي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
٥٩٢. **سروش**، عبد الكريم، **الطرق المستقيمة**، ترجمة: حيدر حبّ الله، مجلّة نصوص معاصرة، لبنان، العدد ٥، ٢٠٠٦م.
٥٩٣. **سيدان**، جعفر، **الإشكالية المنهجية بين العقلين الفلسفي والتفكيكي**، حوار بين سيدان وجوادي آملي حول المعاد الصدرائي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٢، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.
٥٩٤. **العميدي**، ثامر هاشم حبيب، **الحديث المرسل بين الردّ والقبول**، مجلّة تراثنا، العدد ٥٠ ـ ٥١، ١٤١٨هـ.
٥٩٥. **فنائي**، **العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراؤة تقويمية مقارنة**، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤، بيروت، لبنان، خريف ٢٠٠٦م.
٥٩٦. **قاضي زاده وجعفري**، كاظم ومريم، **حجّية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظريّة العلامة الطباطبائي**، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٣٠ ـ ٣١، ٢٠١٣م.
٥٩٧. **قاضي زاده وجعفري**، كاظم ومريم، **تحليل تفاوت ديدكاهاى قائلان به حجيّت اخبار آحاد در**

حوزه تفسير، مجلة علوم حديث، السنة السادسة عشرة، العدد ١ ـ ٢.

٥٩٨. **لاريجاني**، صادق، **الاستدلال الروائي في علمَي الكلام والتفسير**، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥، ٢٠٠٦م.

٥٩٩. **مددي**، أحمد، **مناهج الاجتهاد وطرائق المحدّثين، أفكارٌ ومقترحات**، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد ٣٠ ـ ٣١، ٢٠١٤م.

٦٠٠. **معرفت (٢٠٠٦م)**، محمّد هادي، **كاربرد حديث در تفسير**، مجلّة إلهيات وحقوق، العدد ١، ٢٠٠٢م.

٦٠١. **مهريزي**، مهدي، **روايات تفسيرى شيعه، گونه شناسى وحجيّت**، مجلّة علوم حديث، السنة الخامسة عشرة، العدد الأوّل.

٦٠٢. **الهاشمي**، محمود، **ميراث الزوجة من العقار**، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٧، ٢٠٠٨م.

فهرس المحتويات

تتمة الفصل الثاني
دائرة حجية الحديث
في نطاق حيثيات المتن وجهات المضمون

المحور الثاني
حجيّة الحديث بين النقل بالمعنى والنقل باللفظ

المحور الثالث

حجيّة الحديث بين الأحكام والموضوعات

المحور الرابع

حجيّة الحديث بين العلم والعمل أو

دور الآحاد في العقائد والتاريخ والتفسير والتكوينيّات

المحور الخامس

حجيّة الحديث بين قوانين العقوبات (الحدود) وغيرها

المحور السادس

حجيّة الحديث بين عموم البلوى وعدمه

المحور السابع

حجيّة الحديث بين السنن والإلزاميّات

(قاعدة التسامح في أدلّة السنن)

الخاتمة

المصادر والمراجع

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)